رسائل ابن سينا

٢

جواب ست عشر مسئلة لابى ريحان ، اجوبة مسائل سأل عنها ابو ريحان مكاتبه لابى على بن سينا ، رسالة فى أبطال احكام النجوم مسائل عن احوال الروح ، اجوبة عن عشر مسائل ، رسالة فى النفس وبقائها ومعادها ، الجواب لبعض المتكلّمين

تأليف

الشّيخ الرّئيس ابى عليّ ابن سينا

كتاب الفرق بين الرّوح والنّفس

تأليف

قسطا بن لوقا

عنى بنشره

حلمى ضيا اولكن

مطبعة ابراهيم خروز - استانبول ١٩٥٣

رسائل ابن سينا

٢

جواب ست عشر مسئلة لابى ريحان ، اجوبة مسائل سأل عنها ابو ريحان مكاتبه لابى على بن سينا ، رسالة فى ابطال احكام النجوم مسائل عن احوال الروح ، اجوبة عن عشر مسائل ، رسالة فى النفس و بقائها ومعادها ، الجواب لبعض المتكلمين

تأليف

الشيخ الرئيس ابى على ابن سينا

كتاب الفرق بين الروح والنفس

تأليف

قسطا بن لوقا

عنى بنشره

حلمى ضيا اولكن

مطبعة ابراهيم خروز - استانبول ١٩٥٣

فهرس

رسائل ابن سينا

İSTANBUL
İ. Horoz Basımevi
1952

جواب ست عشر مسئلة لابى ريحان (البيرونى)

١ مسئله: مامعنى العقل بالقوة فان الشئ الذى يدرك منا المعقولات قد بان انه مجرد عن المادة وقد قيل ان كل مجرد عن المادة فهو عقل بالفعل. فما معنى العقل بالقوة فان قيل انه بالفعل عقل الا انه معوق عن افعاله باشتغاله بالبدن، فكيف يكون البدن بانفعاله فى كثير من الاشياء. لانه ان كان ينتفع بالبدن فليس يكفى فى أن يكون الشى عقلاً مجردة عن المادة.

الجواب : ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلاً بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجهما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة بها يتشخص لتهيؤه يخرج الا ضرب من الفعل والبرهان التى يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد التجريد التام الذى لا توسط للمادة فى هيئة تشخصية ولا فى هيئة فى استعداده ثم ليس العجب المستنكر أن يكون الشئ الذى يمتنع من شئ يمكن فى شئ والذى يشغل عن عن شئ يشغل بشئ ينظر فى هذه المسائل من النسخة الصادرة اليه من كتاب الاشارات.

٢ مسئله : قيل ان العقل اذا حصلت فى الصور المعقولة لايبطل عنه مطلق الاستعداد فاما بحسب شئ بشئ فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ولست ادرى كيف يبطل عنه الاستعداد والهيولى اذا حصلت فيها الصورة فان القوة باقية بعد فاى فرق بينهما.

الجواب : الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعانى التى تقع عليها اسم الامكان وهو ماكان من معانى الامكان مقارناً لعدم ماهو ممكن فاذا قاسينا العقل بالقوة الى تصور معنى المثلث وتصديق فيه مثلاً وكان معدوماً فيه كان هناك استعداد له فاذا حصل استحال ان يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً والا فالشئ يعد معدوماً فاما مطلق المعقولات فلعلها لا يتناهى وبالجملة فليس يخرج لنا بالفعل معا كلها بل ولا منتهاه منهاله كثرة يخرج الى الفعل معاً.

٣ مسئله : هب أن مخرج العقل من القوة الى الفعل عقل كما تحقق عندنا في البرهان على انه متصل به بعد المفارقة ههنا كما نرى لا يكاد يتصل به بعداً الا بعد المفارقة مطالعة للصور التي في الخيال وباستعمال الفكرة وكان الفكرة يوقع بينه وبين المفارق نسبة وفلم ههنا هو كذا وبهذا الشرط يخرجه الى الفعل وبعد المفارقة يكون قد استغنى عنها.

الجواب : فليس يحتاج العقل منا في كل اتصالٍ بالمفارق الى الخيال بل في بداء وما يقتبس التصورات الاول الكلية وربما استعان بالخيال ايضا في بعض التصرفات ليشتغل الخيال عن المعارضة وليكون التهيؤ بمشاركته اكد كما يعقله في مطالعة الاشكال الحسية ايضا عند التأمل الهندسي وهذه الاستعانة نافعة لا ضرورية وفي الامور التي هي من المحسوسات الحقيقية اوالمشتركة والقوى العقل قد رفض ذلك فلا يستعين بالحس وربما يمكن ان يرفضه عن الخيال ايضا فلا يشخص المعنى شخصاً حسياً ولا خيالياً والمقياس المستقل بصناعته يتصرف في حدوث قياسه الكلية عن مخيلة وفي حدود حده و رسمه والمؤيد بالحدس الثاقب يقع له الحد الاوسط دفعه من غيرطلب فكرٍ ولا استعانة بغير قوى العقل فليس كل اتصالٍ انما هو بمعونة الخيال ولا ايضا كل نفس انسانيةٍ يتصل عندالمفارقة بالمفارق بل اذا كان استفاد قوة هذا الاتصال والامر في تحديد هذه القوة ومتى كان كالمستصعب ولعله اذا تيسر الاستقلال يتصور المعاني المفارقة للمادة.

٤ مسئلة : هل يخلو العقل الفعال من ان ينفعل عن ذاته حين يدرك المعقولات فيكون من حيث يفعل ينفعل.

الجواب : الانفعال يقال بوجه مرسلٍ على كل خروج من القوة الى الفعل ويقال على وجوهٍ اخص من ذلك مثل ان يكون خروجاً زمانياً ومثل ان يكون على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال وكل ذلك يشترك في انه خروج عن قوة ما الى فعلٍ و حيث لا يوجد معنى ما بالقوة فلا وجه للانفعال بوجه ولو كانت متصورة للمعقولات على سبيل استيناف تصورٍ بعد عدمه. كما كان يقال انها منفعلة على انها الآن ايضا يبقى عنها هذا الاسم على سبيل المعنى الخاص دون العام.

٥ مسئلة : لم قيل ان العقل الذى يتصور المعقولات المفصلة المرتبة ليس بسيطاً من كل وجه و كيف يكون ذلك و كل مايدرك المعقولات فانه مجرد و المعقولات المفصلة ايضا لا يحل الأجسام وهذا الشى اما ان يكون ملابساً للمادة فيكون صورة جسمانية وليس هو كذلك او يكون مفارقةً وهو بسيط فاى حالةٍ بين هاتين الحالتين و ما الفرق بين النفس الناطقة و بين العقل.

الجواب : كل مركب الجوهر مما بالفعل و بالقوة فهو غيربسيط والبسيط الحق واحد فاما فى الهيئات فلا شك ان ما يتكثر عليه الهيئات غير بسيط. اعلم انه كل شىٍ غيرالاول الحق ففيه تركيب ما و ليتأمل من كتبنا النفس الناطقة هو الجوهر القابل للمعقولات و المتصرف فى مملكةالبدن والعقل الهيولانى مهيؤله والذى بالفعل صورة كمالية فيه واذا قيل لها عقل فمعناه عاقل.

٦ مسئلة : كيف يطالع العقل الصور الخيالية و هى فى اجسامٍ ذات وضعٍ او قوىً جسمانيةٍ و تلك هى مفارقة.

الجواب : انما كان يشكل هذا لو كان باحدها منها خيالية كما هى فاما اذا كان بينها و بين العقل الذى لنفوسنا مناسبة ما يتأثر منها نفوسنا تهيأ لقبول اثرٍ من فوق فليس هو بعجيب فان بين نفوسنا وابداننا علاقة ما يتأثر بها احدهما عن الآخر ولا عجيب ان آلة للنفس يستعملها مفارقة واذا احتجب النفس الى الجانب البدنى اثر فيها الخيال والغضب والشهوة وكل هذه هيأت ليست هى فيها كما هى فى هذه الالآت وقد يتأثر الشىٔ عن قوةٍ فى المؤثر خلاف تلك القوة كالحركة عن الميل و الحرارة عن الحركة.

٧ مسئلة : كيف يكون امكان الشى المعدوم موجوداً والمعدوم لايكون له صفة موجودة.

الجواب : امكان الشىٔ صفة لهيولاه الموجود يعقل بالقياس اليه ولو لا هذا لما وجب ثبوت المادة مع العلم بان من الامور المعدومة ما يضطر العقل الى ان يحكم بانه ممكن فيكون الامكان المضطر الى اثباته صفة لشىٍٔ ما والمعدوم من حيث هو معدوم غير موجود الصفة فهو لغيره و لكنه اذا عقل و احضر هو

والمعدوم موجوداً بالفعل فالعقل وصف به المعدوم من حيث هو موجود فى العقل كما يوصف بالعلاقة والنظر فان جميعاً وان كان اعتباراً العلاقة من جهة الصورة اعتبار الاثنين لا الواحد و بالجملة اذا اخضرنا المعدوم فى العقل قضينا فى العقل بان له امكاناً موجود فى الاعيان فاذا هو فى الاعيان موجودة للمادة و فى الذهن لكليهما.

٨ مسئلة: الصورة المادية والنفوس المتعلقة بالمادة لا يلزم بطلانها ببطلان المادة اذا كان سبب وجودها علة غير المادة وليس للمادة الا القبول ثم ان الوجود للصورة اوّلا ثم للمادة وليس يمتنع ان يستحفظ صورة واحدة بمواد يتبدل عليها. اللهم الا ان يكون حالها كحال الاعراض التى سبب وجودها المادة على انى لا اعقل وجود الصورة فى الهيولى فليس يمتنع ان يكون الصورة مفارقة غير مخالطة ومع ذلك وجودها فى المحل.

الجواب: قد بينا فى كتبنا انه ليس يجوز ان يقال قولاً مطلقاً ان المادة لا معونة لها فى وجود الصورة وليس وجود الصورة غير المفارق بالمفارق وحده ثم يوجد المادة غير الصورة وحدها وهذا ثم بينا لاسيما فى الاشارات وفى كتاب الشفا وغيره ان الصورة والعرض شيئان فى افتقار شخصهما الى شخص من المادة فليتأمل من هناك فان الكلام فيه طويل.

٩ مسئلة: ما معنى قوله فى كتاب النفس ان القوى وجودها بحيث يفعل وما البرهان على ذلك فليس يمتنع فى ظاهر النظر ان يكون قوة موجودة ثم يصدر عنها فعل.

الجواب: لا مانع من ان يكون قوة موجودة ممنوعةً عن ان يفعل بعارض. فليتأمل ما قيل فى كتاب النفس فلعله ليس هذا الوجه.

١٠ مسئلة: ما البرهان على ان مصدر افعال الشئ وجوده و قوامه.

الجواب: لانه ان لم يكن الفعل مصدراً لم يكن له علة فلم يكن فعلاً و مصدره اما ذات الشئ الموجود و قوامه و اما غيره فان كان غيره فالفاعل غيره والعلة غيره لا هو فبقى ان يكون مصدره هو.

١١ مسئلة : قال بعض المعتزلة انه ليس الوجود لشيء فلما اثبت الوجود قال دلني عليه فاني لا اعرف ما هو فان رأى ادام الله علوه ان يتكلم في هذا الباب بكلام شاف في اثباته و اثبات سائر الصفات و اللوازم المشاكلة والوحدة و الدلالة عليه باي نوع من الدلايل كان من التنبيهي وغيره فان مثل هذا لا يمكن تعريفه بما هو ابين منه كانت الفائدة فيه عظيمة .

الجواب : العاقل لا يضيع فكره بهذه الخرافات كل عاقل يعلم مثلاً ان السماء موجودة وان كونها مما غير كونها موجودة اليس الوجود غير كونه موجوداً او انه موجود بلى هو لايقولون شيئاً آخر يقولون ان الوجود صفة يحدد على الذوات التى هى ذوات فى حال العدم و الوجود والصفات ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة ولا هى لشيء لان الشيء هو الذات والمعلوم هو الذات بالصفة فالصفة لايعلم لكن يعلم بها وليس غرضهم فى قولهم ليس بموجود وليس بشيء النفى المطلق بل بقى معنى اسم الموجود والشيء على ما تواضعوا عليه ثم اذا غلط عليهم التحقيق حاروا وسقطوا وكما اضطرهم كون الذوات مشتركة فى انها ذوات الى صفات يفترق بها كذلك يضطرهم الصفات غير مختلفة فى انها صفات الى فرض قسم ثالث يفترق بها وتمادى الامر الى غير النهاية وتبين انه اذا لم يعلم الشيء لم يعلم به لشيء وتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها والأمر فى هذا يطول وليس لى رور حاره (؟) وقد تحير فيه عامة القوم بالرى فتذبذبوا فى آرائهم .

١٢ مسئلة : لم وجب ان يكون انفعال القوى المادية لمشاركة المادة فان قيل لان الانفعال للمادة قلنا فلم ينفعل العقل وهو غير مادي ثم اما هوذا نرى المادة ينفعل عن اشياء لاينفعل الصورة عنها كما يسخن ويبرد ويتخلخل ويتكاثف ولا ينفعل للصورة هذه الانفعالات نغير ممتنع ان يكون القوة العقلية وجودها فى مادة ثم انما ينفعل عن المعقولات ولا ينفعل عنها المادة .

الجواب : معنى الانفعال حصول أثر ما فى الشيء فاذا كان ذات ذلك الشيء فى المادة حصل الأثر ايضا فى تلك المادة فان استحال حصول الأثر فى المادة استحال حصوله فما لايحصل فيه الا ويحصل فى المادة ثم قوله فلم ينفعل العقل وهو غير مادي

غير مسلم فان النفس مادة للمعقولات وهى المنفعلة بالذات لاالعقل الا اما كثيراً ما نتوسع فنقول العقل ونعنى به النفس الناطقة وقول ان المادة يسخن والصورة لايسخن ان عنى ان السخونة يعرض لاستعداد فى المادة ليس فى الصورة فهو صادق لكنه ليس فهم كلامنا بوجه فان ههنا من الاعراض ما يستعد له القوى المادية اولا بمشاركة المادة كليفيات الكميات واسباب اعراض الاعراض مماعرفه اهل التحقيق و ان عنى ان السخونة يحدث مقارنة للمادة دون الصورة فذلك غير مسلم بل يقارنها جميعاً ولكن لاحدهما باستعداد فى الاخس ثم معنى قولنا ان الصورة المادية ينفعل بمشاركة المادة انها لايحصل فيها صورة اوكال اوهيئة يتقرر فى المادة كما تقررت فى الصورة وليس وجود الصورة فى المادة الا على انها مقارنة لها فى القوام ومعها فى القوام وهذا المعنى موجود فى السخونة مع الصورة بل يفترقان بان السخونة قد عرضت للصورة لتهيؤا فى المادة لالتهيؤ فى الصورة ولعله قد تكون ماتهيؤا الاول فى الصورة وليس المؤثر فيما نحن فيه الا نفس حصول الصورة مقارنة الذات للذات لانها يتهيؤ اول اوثان او يتهيؤ فى الشى او فى غيره فهذا الفرق خارج عن الغرض.

١٣ مسئلة : كيف تعلق الوجود والوحدة والاضافة وسائر اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالةً فيها ثم غير جائز ان ينقسم الوحدة ويمتنع ان ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود وان لم يكن حاله فى المواد كان محالاً فانها اعراض و وجودها فى الموضوع ولو كانت غير حاله فى الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولاً مفارقة.

الجواب : هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادى ينقسم والوجود مطلقاً فى الواحد مطلقاً ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى مثلا فى الجنسى بلى قوله ان هذه لوازم واعراض فهى لموضوعات فيجب ان ينقسم قول محتاج ان يتأمل اما انها لوازم موضوعات فحقيقة واما انها يجب ان ينقسم فى كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانه انما يجب ان ينقسم ما كان عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها

اتصالاً والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلاً يعرض الاثنينية المشتركة فى الحدالواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمه وضعية والمعانى التى هى الصور العقلية ليس انما ان يكون فيها قسمه منعاً كيف كان بل ان يكون فيها قسمه ماهو واحد من جهة كثير من جهة كثرة وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من جهة هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا تحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولات الذوات بل لكن لها ان يكون معقولة وان يكون غير معقولة فقيل هذا الضرب من القسمة حينئذ ولا بعيد ان يكون الواحد بالاتصال والموجود الجسمانى ينقسم الى اثنين فيه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك .

١٤ مسئلة : لمَ لا يجوز ان يكون نسبة المعقولات الى العقل كنسبة الوجود والوحدة و سائر اللوازم الى الاجسام والموضوعات التى فيها وجود الاعراض فى الموضوع وما البرهان على ان نسبها غير هذه النسب وحتى يلزم حلولها الاجسام ما ذكر فى كتاب النفس لاسيما ونحن نعلم ان المعقول الفعالة ليس محلها المعقولات بل يفعلها (ويمكن) بامكان ان يكون نسبة المعقولات اليها نسبة اللوازم الاجسام وان كانت نسبتها اليها نسبة اللوازم فالبرهان المورد فى كتاب النفس باطل .

الجواب : هب ان نسبة اللوازم المعقولات الى العقل او النفس نسبة اللوازم اليست هى صور لايجوز ان يقع فيها القسمة المذكورة واذا كان فى اجسام لازمة او حادثة وانها جائز ان يقع فيها تلك القسمة فالمخلف ثابت قد قلنا انه ليس يتعلق بالحدوث بل بالوجود وثم لو كانت هذه الصور المعقولة لوازم لانفسنا كان موجودة فيها دائما وذلك كونها متصورة ملحوظة فما كنا نجهل شيئا .

١٥ مسئلة : ما البرهان على ان العقول الفعالة ليست باجسام فان البرهان انما قام على ان الشئ الذى ينفعل عن المعقولات و كله المعقولات ليس بجسم فاما ان الشئ الذى يعقل المعقولات ليس بجسم فما بان لى بالبرهان بعد .

الجواب : لم تقم البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد اى وجود

كان قد فرغ من هذا جعل بدل كل يوجد وبرهن ذلك البرهان بعينه فاما ان يكون حقا فيهما او باطلا فيهما ليس لكونه حالاً مبتدياً تأثرت فى استمرار صحته ولا كونه موجوداً تأثير فى منع استمرار صحته .

١٦ مسئلة : مالبرهان على ان التعقل هو استحضار صورة المعقول والعقول الفعالة ليست هذه سبيلها وما المانع من ان يكون عقولنا ايضا تلك سبيلها فلا ينتفع ماالبرهان المذكور فى كتاب النفس ان القوة العقلية لا تدرك بآلة جسمانية فانه ما بان لنا هذا البرهان ايضا ان العقول الفعالة ليست باجسام ولا ذوات اجسام .

الجواب : الصور المفارقة لا يقال انها متعلقة الا باشتراك الاسم انما التعقل فى العرف الاخرى هو الاستيناف ثم لا فرق بين الصور المستحضرة والصور اللازمة فى انها يستحيل مما يستحيل فيه ولا يجوز ان يكون صورة عقلية فى منقسم وهذا برهان اعم من المختص بانفسنا دون العقل الفعال ليعلم ان البرهان هو على الصورة العقلية لا يوجد فى جسم لا وجودا مستأنفاً ولا وجوداً لازماً لان البرهان ليس يتعلق الا بانه لا يجوز وجوده فى الجسم ولا فى المنقسم ليس على انه لايجوز حدوثه فيه لكننا اذا تكلمنا فى وجود حادث لان تعلقنا حادث فكان ذلك نظراً بالعرض لا بالذات .

١٧ مسئلة : هل ههنا برهان على ان لكل شخص من اشخاص الانواع شيئا ثابتا واحداً بالعدد والشخص فان ما قيل يختص بالانسان الذى يشعر بذاته .

الجواب : لعل هذا فى غيرالحيوان يصعب لكنه لابد من وقوف على حركة زماناً ما لعلنا اذا فكرنا وجدنا السبيل الى القول الجزم فيه .

اجوبة مسائل سأل عنها ابو ريحان

Bu risale İstanbul kütüphanelerinin aşağıdaki kısımlarında bulunmaktadır

Ahmed III,	No. 3447	Varak	570
Ayasofya	» 4852		
Feyzullah	» 2188		
Nur Osmaniye	» 2170		
Üniversite	» 1458		

(Bu metin "جامع البدايع" adlı risale içinde Mısırda basılan nüsha ile Üniversite ve Ahmed III nüshalarının karşılaştırılması suretiyle meydana getirilmiştir.)

Üniversite Arapça yazma 1458. Varak 277

رسالة فى اجوبة المسائل لابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم. قال الشيخ الرئيس ابو على الحسين ابو عبدالله بن سينا رحمة الله تعالى الحمدلله رب العالمين حسبنا الله ونعم الوكيل الناصر والمعين و صلى الله على سيّدنا محمّد و آله وصحبه اجمعين وبعد هذه رسالة الى ابى ريحان البيرونى فى اجوبة مسائل انفذتها من خوارزم [1] . اعلم حاطك الله (مغبوطا)[2] بنيل ما تهواه واسعفك بجميع ما تمناه و قسم لك سعادة [3] الدارين و صرف عنك جميع ما تكره فى المحلين [4] . سألت ادام الله عن مسائل ما يراه [5] جديرا ان يوخذ [6] على ارسطو طاليس اذ تكلم فيها [7] فى كتابه الموسوم بالسماء والعالم [8] ومنه [9] التقطت ما اشكل عليك فاجبتك الى [10] (ذلك واسرعت) فى شرحها

[1] Bu kısım Kahire t. yok. (Ü. 458) [2] مغبوطاً (ü.) [3] السعادة [4] المحققين. [5] منها ما يراه [6] ان يوجد [7] عنها [8] آرسطو: De Coelo et Mundo, [9] ما النقطة [10] فلتمسك وشرعت (اسرعت yerine).

و اباتها على الايجاز و الاختصار فان بعض الاشغال المعترضة قسرتني [1] عن بسط القول فى كلّ مسألة [2] منها على قدر استحقاقها (هذا) [3] ولم يتأخر اصدارها الى هذه المدة الا لما عسى ان يقرره [4] الفقيه المعصومي [5] عندك فى كتابه اليك و انا اورد ما سألت عنه بلفظك ثم اتبع كلّ مسألة بالجواب عنها على الاختصار.

المسئلة الاولى . سألت اسعدك الله [6] لِمَ اوجب ارسطوطاليس للفلك عدم الخفة و الثقل لعدم وجود حركة له من المركز او اليه فانا نسطيع [7] ان [8] نتوهم فيه انه من اثقل الاجسام توهماً لا ايجاباً لانّ ذلك لا يوجب لان يكون له حركة الى المركز من اجل انّ حكم [9] اجزاء انها متساوية و اذا كان كل جزء من اجزائه متحركا بالطبع الى المركز ثم كانت متصلة لم يوجب [10] الا الوقوف بحيال [11] المركز وكذلك نستطيع ان نتوهم انه من اخفها ولا يوجب ذلك حركة من المركز الاّ بعد الانفتاق [12] والافتراق و وجود [13] الخلاء خارجه و اذا تقرر (عندنا) [14] و صح عدم الخلاء خارج الفلك كان الفلك و ان كان مثلا نارياً كأنه منحصر مجتمع و اما الحركة المستديرة فقد يمكن ان لا تكون [15] له طبيعية و ذلك لحركات [16] الكواكب الطبيعية الى المشرق و الحركة العرضية اللازمة لها قسراً الى المغرب فان قيل ان تلك ليست بعرضية اذ [17] لا تضاد فى الحركات المستديرة ولا خلاف فى جهاتها كان التموية والسفسطة ظاهراً [18] فى لوازم هذا القول اذ لا يمكن ان يتوهم للشئ حركتان طبيعيتان احداهما من [19] المشرق و الاخرى من [19] المغرب وما هذا الاخلاف [20] فى اللفظ مع الاتّفاق فى المعنى حيث لا تسمى [21] الحركة الى المغرب ضد الحركة الى المشرق و هذا متسلم [22] اذا تور عنا [23] فى الالفاظ فلنعول [24] على المعانى.

[1] قسرشئ من [2] مسئله [3] بدأ [4] معدره [5] (الفقيه) المعصوم [6] yok ، [7] نستطيع [8] انا [9] الجهات المتشابهة واذا كان [10] لم توجب [11] بمال [12] الاتّفاق [13] وجد الخلاء [14] yok [15] لا يكون [16] كحركات [17] لان [18] ظاهرة [19] الى [20] الاختلاف [21] لايسمى [22] مسلم فاذا [23] اذا توزعنا [24] فلنقبل

الجواب : قد كفيتني اسعدك الله المؤونة فى اثبات انّ الفلك لا خفيف ولا ثقيل [1] بمقدماتك التى سلمت فيها انه ليس فوق الفلك موضع يتحرك اليه ولا يمكنه ايضا ان يتحرك الى تحت لاتصال اجزاء اقول ولا يمكنه ايضا ان يتحرك الى تحت ولا أن يكون له فى التحت موضع طبيعى [2] ينتقل اليه وان [3] أدى ذلك الى انفتاقه [4] و فرضناه منفتقاً [5] لان ذلك يؤدى الى نقل [6] جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية [7] و ذلك مما لايجوزه لاالمعالم الالهية ولا المعاليم الطبيعية او اثبات الخلاء [8] له وذلك غير جائز فى المعالم [9] الطبيعية فاذاً [10] ليس للفلك موضع طبيعى من تحت ولا من فوق يتحرك اليه بالفعل والوجود ولا بالامكان والوهم لانه يؤدى [11] الى محالات مستشنعة [12] ذكرناها اعنى تحرك العناصر كلها عن مواضعها الطبيعية او وجود الخلاء وليس شئ ابطل مما لا يمكن ان يثبت لا بالفعل ولا بالامكان والتوهم فاذاً [13] يتسلم لى [14] من ذلك انه ليس للفلك [15] موضع طبيعىّ لا تحت ولا فوق ولكلّ جسم ينتج من النوع [16] الاول من الشكل الاول ان الفلك [17] له موضع طبيعىّ [18] واذا نقلنا النتيجة الى القياس الشرطىّ [19] المنفصل له نقلنا وموضعه الطبيعىّ اما فوقه واما تحته واما حيث هو [20] و استثنينا سلب كونه فوق او تحت انتج ان موضعه الطبيعى [21] حيث هو ساكن فيه و كلّ ما فى موضعه الطبيعىّ (فليس بخفيف ولا ثقيل) [22] بالفعل والبرهان على انّ ما فى موضعه ليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل انّ الخفيف ما تحرك الى موضعه الطبيعى صعوداً [23] ولا يمكن ان يكون ما فى موضعه الطبيعى خفيفا (بالفعل) [24] لانه يلزم فيه بما قدمت ان (لا) [25] يكون فى موضعه الطبيعى (لا فى موضعه الطبيعى) [26] وذلك خلف و كذلك فى الثقيل لان الثقيل ما تحرك [27] الى اسفل بالطبع فموضعه الطبيعى اسفل لان كل تحرك [28] بالطبع

[1] لا ثقيل ولا خفيف [2] موضعاً طبيعياً [3] اذا [4] انفتاقه yerine القيام [5] متفقاً
[6] ثقل [7] او اثبات انحلاله ذلك (Bir cümle atlamış) [8] انحلاله [9] المالم [10] فاذن [11]
ذلك الى المحالات [12] مستشنعة التى [13] فاذن [14] (ـ لى) [15] فى الملك [16] الفرع [17] للفلك [18] موضعاً
طبيعياً [19] الوضعىّ [20] هو هو [21] فليس بخفيف [22] yok [23] صعداً [24] yok [25] ـ لا ilâvesile
mâna düzeliyor. [26] لا فى غير موضعه [27] ما يتحرّك [28] متحرك .

فحركته الى موضعه [1] الطبيعىّ و بالتدبير [2] الاول نبين [3] ان الذى فى موضعه الطبيعى فى موضعه الطبيعى ليس بثقيل [4] بالفعل فاذا ضممنا [5] نتيجتىّ المقدمتين كان مجموعها ان الذى فى موضعه الطبيعى لا ثقيل ولا خفيف بالفعل وقد ثبت ان المقدمة الثانية الصغرى و هو [6] ان الفلك فى موضعه الطبيعى حقّ والنظم منتج و النتيجة صحيحة و هو [7] ان الفلك ليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل و ليس ايضا بالقوة والامكان. برهان ذلك ان الثقيل والخفيف بالقوة اماّ ما هو كذلك بكلية كالاجزاء من العناصر [8] الثابتة فى موضعها الطبيعىّ [9] فانها و ان كانت لا ثقيلة ولا خفيفة بالفعل فذلك فيها بالقوة لامكان انتقالها بحركة قسرية عن مواضعها الطبيعية و عودها الى مواضعها الطبيعية بحركة طبيعية اماّ صاعدة و اماّ هابطة و اماّ ما هو كذلك فى اجزائه لا فى كلية [10] كالكليات من العناصر فانها ليست بخفيفة ولا ثقيلة بكلياتها لانها اذا تحركت صاعدة فمن الضرورة ان يتحرك نصف منها هابطا لكونها كرية الاشكال و لوجوه كثيرة بل الخفة والثقل فى اجزائها. فالفلك ان كان [11] خفيفاً أو ثقيلا بالقوة فذلك اما فى كليته و قد اثبتنا ان الحركة بالطبع الى فوق و الى تحت [12] مسلوبة عن كلية الفلك و تعلقنا فى اثبات ذلك ببعض مقدماتك فثبت لنا ان الفلك ليست [13] كلية بخفيفة ولا ثقيلة [14] واقول ولا هو ثقيل ولاخفيف بالقوة فى اجزائه لانّ الاجزاء الثقيلة و الخفيفة انما [15] يتبين خفتها وثقلها بحركتها الطبيعية الى موضعها الطبيعىّ (المخرجة عنه بالقسر العائدة اليه بالطبع. او متولدة) [16] متحركة الى موضعها الطبيعى كجر النار المتولد عن الدهن يتحرك الى الفوق ولا يمكن ان يتحرك جزء من الفلك عن موضعه الطبيعى بالقسر لانه يلزم ان يكون لذلك الجزء محرك خارج [17] اى محرك لا عن ذاته فاما ان يكون ذلك جسماً او غير جسم و الاشياء المحركة التى ليست باجسام مثل

[1] الا موضع [2] بالتبين [3] يتبين [4] ينتقل [5] ضمنها [6] ياخود [7] هى [8] والعناصر [9] للطبيعة [10] بكليته [11] ثقيلاً ويجب [12] اسفل [13] ليس [14] لا خفيفة ولا ثقيلة، [15] انما (يتبين yok)
[16] yerine- yok : والاجزاء المتحركة الى عن مواضعها الطبيعية بالقسر عايدة اليها بالطبع او متولدة متحركة الى مواضعها الطبيعية [17] متحرك خارجاً اى محرك

ما يسميه الفلاسفة الطبيعية و العقل الفعال والعلة الاولى لن يجوز [1] عليها ان تحرك حركة قسرية. اما الطبيعة فذلك بين فيها. و اما العقل والعلة الاولى فامتناع ذلك عليها موكول الى العلم الآلهى. و اما العلة الجسمية فيجب ان تكون [2] ان امكن واحدا من الاسطقسات [3] او مركبة [4] منها اذ لا جسم آخر غير هذه الخمسة البسيطة و المركبة من الاربعة منها و كلّ جسم حركّ بذاته او فعل لا بالعرض [5] فانهّ يماس المتحرك والمنفعل عنه. وبيان ذلك فى كتاب الكون والفساد فى المقالة الاولى [6] فليس يمكن ان يحرك جزءاً من الفلك جسم الاّ اذا اتصل به بحركته اليه اما بالقسر واما بالطبع فاماّ [7] الذى بالقسر فعن محرك من [8] خارج مماس له ينتهى الى متحرك الى تلك الجهة بالطبع. اولّ محرك للباقيات فان كان بالطبع فهو اماّ نار بسيطة او مركب [9] غالب عليه اجزاء النارية. فاما النار البسيطة فليس تفعل [10] فى الفلك لانه لما كان مماساً له فى كل الجوانب وفعل الاجسام فى الاجسام بالمماسة فليس جزء من الفلك اولى فى الانفعال من جزء. اللّهم الا ان يكون بعض الاجزاء ضعيفاً [11] فى طبعها اقوى على القبول وضعف الجوهر لا يكون بذاته بل بمؤثر [12]. و ترجع [13] المسألة حينئذ الى ما كانت عليه اولا واما المركب للغالب [14] فيه الاجزاء النارية فانه لا يثبت حتى يصل الى جرم [15] الفلك عند وصوله الى حيّز الاثير لاستحالته ناراً محضةً واشتعاله واحتراقه هناك [16] كما يشاهد [17] من الشهب وان ابطأت فى الاستحالة لم تبلغ [18] ايضا مماسة الفلك لان فيها اجزاء جاذبة [19] ثقيلة ارضية و غيرها ومماسة جرم [20] الفلك بالطبع لا يمكن الا بالنار محضة و اماّ مجاوزة [21] حيّز العناصر الثلاثة فقد يمكن بنار محضة و غير محضة والمركب ليس بنار محضة والذى ليس بنار محضة يمكن عليه ان يجاوز [22] حيز العناصر

[1] ان يجوز [2] يكون [3] اسطقسات (les elements) [4] او مركباً [5] فصل بالعرض [6] De generation et Corruption [7] والتى [8] yok [9] مركبة غالب عليها [10] يفعل [11] اضعفها فى طبعها [12] من مؤثره [13] يرجع [14] الغالب فيها [15] لاجزاء [16] ممازجة فى الفلك [17] هنالك [18] مشاهد [19] لم يبلغ [20] حادثة [21] جزء من الفلك بالطبع [22] تجاوزه [23] تجاوز.

الثلاثة ولكن ليس يمكن [1] مماسة الفلك بالطبع. واما الاسطقسات الاخرى [2] فلا يمكن عليها فى كليتها ان يماس الفلك لانها لا تنتقل [3] بكليتها عن مواضعها الطبيعية. واما فى مركباتها واجزائها فلا يمكن ان يحصل منها انفعال فى الفلك [4] لانها لا يمكنها ان تماس [5] الفلك لاحتراقها فى الاثير واستحالتها نارا والنار ليست تفعل فى الفلك كما ابتناه [6] وانما كان الاثير يغير كل ما يحصل فيه ويغرق [7] لانه حار بالفعل وحد الحار بالفعل انه الممازج [8] مع ذى جنسه المباين غير ذى جنسه المفرق بين مختلفة الاجناس الجامع بين متفقة الاجناس فمتى قويت النار على الجسم المنفعل عنه فرقته ان كان مركباً من اجزاء مختلفة و نقلته [9] الى طبيعته ولم تصر لممازجته مخالفة لجوهره. و اما البارد فليس كذلك ولا شك ان الحار [10] اشد الاشياء تفعيلاً و اقواها تأثيراً والشئ الكائن [11] فى موضعه الطبيعى يقوى جنسه و الكلى اقوى من الجزئى فما ظنك بحار فى موضعه الطبيعى كل كيف يخلى جزئيا يدخل فى حيزه لا يفعل فيه ولا يغيره الى جنسه [12] ولا يفرق اجزاء المركب منه ان كان مركبا فمن هذه المقدمات [13] تبين انه ليس يمكن ان يصل الى الفلك جزئى من الاسطقسات ولا مركب فاذا لم يصل اليه لم يماسه و اذا لم يماسه لم يفعل فيه فليس شئ من الجزئيات ولا من المركبات يفعل فى اجزاء الفلك واذا لم يكن ان يفعل فيها غيرها من كليات الاجسام ولاجزئياتها البسيطة والمركبة [14] لم يكن ان تنفعل [15] و تحرك بالقسر بذاتها والاستثناء بايجاب المقدم و هو قولنا وليس يمكن ان يفعل فيها غيرها حق فالنتيجة وهى قولنا ليس يمكن ان تنفعل [16] و تحرك بالقسر صحيح حق فليس الفلك [17] بخفيف ولا ثقيل بالقوة لا فى كليته ولا فى اجزائه وقد ابتناه انه ليس كذلك ايضاً بالفعل فليس هو بخفيف ولا ثقيل [18] على الاطلاق وذلك

[1] ممكن [2] الاخر [3] لا ينتقل [4] للفلك [5] ان يماس [6] تبيناه [7] و محترقة [8] المخارج [9] وثلثة الى طبيعية ولم يصيره لمازجة مخالفة لجوهريته [10] النار [11] الحلى [12] نفسه او لا يفارقه [13] المركبات يتبين [14] المركبة (-) [15] ينفعل و يتحرك [16] ينفعل و يحرك [17] للفلك [18] ثقيل ولا خفيف.

ما اردنا ان نبين [1] و اما قولك ان حركته المستديرة قد يمكن [2] ان لا تكون طبيعية و قولك [3] فان قيل ان تلك ليست بعرضية الى آخر الفصل ليس احد ممن اثبت [4] الحركة الطبيعية المستديرة للفلك من المحصلين ثبت [5] له ذلك بما اوردت من الاعتراض [6] عليك بل لوجوه [7] لو لا كراهية التطويل وان هذا القول [8] لم يفرد مسألة على حده لبينتها [9]. واما اثباتك انّ حركة الافلاك و الكواكب متضادة فليست كذلك و انما هى متخالفة [10] فقط. لانّ الحركات المتضادة هى المتضادة فى [11] الجهات و النهايات فلو لا كون العلو ضدا للسفل لما سمينا الحركة من المركز ضدا للحركة الى المركز. و بيان هذا الفصل [12] فى المقاله الخامسة من كتاب السماع الطبيعى [13]. و اما جهات هاتين [14] الحركتين المستديرتين و نهاياتهما فهى [15] بالوضع من فرضنا [16] لا بالطبع فانه ليس بالطبع لحركات الفلك المستديرة نهاية (فهى غير) [17] متضادة فليست الحركتان الدوريتان المتخالفتان بمضادتين [18].

المسئلة الثانية: لِمَ جعل ارسطوطا ليس [19] اقاويل القرون الماضية و الاحقاب [20] السالفة فى الفلك و وجودهم اياه على ما وجده [21] عليه حجة قوية ذكرها فى موضعين من كتابه على [22] ثبات الفلك [23] و دوامه ومن لم يتعصب و لم يصر على الباطل تحقق ان ذلك غير معلوم ولا نعلم [24] من مقداره الا اقل مما يذكره اهل الكتاب بكثير وما يحكى عن الهند و امثالهم من الامم فهو ظاهر البطلان عند التحصيل لتعاقب الحوادث على مكان المعمور من الارض امّا جملة و امّا نوباً [25] و ايضا فانّ حال الجبال [26] كلها كذلك فى القدم و شهادة الاحقاب [27] بمثل [28] تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيها.

[1] يتبين لك ان تسمى الفلك خفيفا من وجه وذلك ان الناس قد يسمون الجرم الكافى على جرم آخر بالطبع اخف منه فمن ذلك الوجه يمكن ان يكون الفلك اخف الاشياء.
[2] واما قولك [3] فيمكن [4] yok [5] ينسب [6] يثبت [7] الاعراض (؟) [8] بوجوه [9] ايضا
[10] yok [11] مختلفة [12] yok [13] اللفظ [14] Aristote, Physique. Liv. V [15] مابين
[16] yok [17] من تفريضنا [18] فانها ليست عضادة [19] وذلك ما اردنا ان يتبين. [20] ارسطاطا ليس [21] الاحداث [22] وجدوه حجة [23] فى كتابه على [24] Aristote, De Coelo لا يعلم من بعد الا اقل ما يدركه [25] نوباه [26] المثال [27] الاحداث [28] يمثل.

الجواب : يجب ان تعلم [1] ان ذلك ليس منه باقامة البرهان وانما هو شئ أتى به خلال الكلام على انه ليس الامر [2] فى السماء كالامر [3] فى الجبال فانه [4] الامر وان شاهدت الجبال محفوظة فى كلياتها فلم تعر [5] عن اختلافات [6] العوارض فى جزئياتها من انحطام بعضها و تراكم بعضها على بعض و انهدام اشكالها وما هو ايضاً فوق هذا [7] مما يذكره افلاطن فى كتبه فى السياسات [8] و غيرها و كأنك اخذت [9] هذا الاعتراض [10] عن يحيى النحوى [11] المموه على النصارى باظهار [12] الخلاف لارسطو طاليس فى هذا القول ومن نظر الى [13] تفسيره لآخر الكون والفساد [14] و غيره من الكتب فما عسى يخفى عليه موافقة لارسطو طاليس فى هذه المسألة او عن محمد بن زكريا الرازى [15] المتكلف الفضولى [16] فى شروحه فى الالهيات و تجاوز قدره فى بسط الخراج [17] والنظر فى الابوال و البرازات [18] لا جرم فضح نفسه و ابدى جهله فيما حاوله و رامه و يجب ان تعلم ان ارسطوطاليس فى قوله [19] انّ العالم لابدء له ليس شئ يعنى به انه لا فاعل له بل يروم ان يجعل بهذا القول فاعله منزهاً عن التعطيل [20] عن الفعل وليس هذا موضع بيان ما يشبه هذا. و اماّ قولك ومن لم يتعصب ولم يصر على الباطل فهذه المغالطة والمخاشنة قبيحة لانّه اما ان تكون وقفت [21] على معنى قول ارسطوطاليس [22] فى هذا الفصل أو لم تقف فان لم تقف [23] فتحمقك [24] و استخفافك بمن قال قولا لم تقف [25] عليه محال [26] وان كنت و قفت عليه فعرفانك بمعنى القول كان يصدك [27] عن تعاطى هذه المجافاة [28] فتعرضك [29] لما يصدك [30] عنه العقل فاحش لا يليق بك.

المسئلة الثالثة : لما [31] ذكر و ذكر غيره ان الجهات ستّ ولنمثل [32] على

[1] يعلم [2] metinde boş [3] كلام فى الجبال [4] لان [5] فلم يتغير [6] اختلاف [7] مما يدركه [8] Platon, République, Les lois (نواميس) Politique, [9] احدثت [10] الاعراض [11] - Jean le Grammairien - [12] باظهار باطنها [13] فى [14] De Generatione et Corruptione [15] Alrazes (متنده رازى يوق) [16] الفصول فى [17] بطالخراجات [18] الجراحات من فضح نفسه وابدى جهله فيما حاوله ورامه [19] yok [20] من التعطيل [21] قد وقفت [22] ارسطاليس [23] لم تقف [24] فتحميقك [25] لم يقف [26] بمال [27] يضرك [28] المخافات [29] متعرضاً [30] لما يصول [31] لم [32] لنمثل

المكعب فان الجهات الست من ما يحاذى سطوحه و اذا اضيف اليه من جهة سطوحه [1] ستة مكعبات امثاله كانت مماسة له من جهاته والمذكورة فاذا اتم [2] الناقص من ذلك الشكل حتى تصير [3] جملة الجسم المتولد سبعة و عشرين مكعباً كان [4] سائرها مماسةً له من جهة الاضلاع و الزوايا و اذا لم تعد الجهات ذلك العد [5] فمن اىّ جهة ماست المكعبات الاول على ان تلك الجهات معدومة فى الكرة [6].

الجواب : ليست [7] جهات الجسم الذاتيه من حيث هو جسم ما يحاذى سطوحه بل تلك جهات بالعرض [8] فان الجهات الستّ التى عنتها [9] الفلاسفة هى التى تحاذى نهايات (الابعاد الثلاثة للجسم) [10] الطول والعرض والعمق فانه لما كان كلّ جسم متناهياً و بيانه فى المقالة الثالثة من كتاب السماع الطبيعى [11] فى ذكر اللا [12] نهاية فمن [13] الضرورة ان طوله و عرضه و عمقه متناهية و من الضرورة ان لكل واحد منها نهايتين و جملتها ست (وما يحاذيها ستّ) [14] وما يحاذى نهاية الطول مما يلى مركز [15] العالم فيما يكون طوله ينتهى الى جهة المركز هو السفل و مقابلة هو العلّو و ليس للجهات الاربع (الباقية) [16] اسم فى كل جسم بل ذلك الجهات الجسم الحىّ فجهة نهاية [17] عرض الجسم الحى الذى منه يظهر و يخرج حركته يسمى يميناً و مقابله (يسمى) [18] يساراً والجهة المحاذية لنهاية عمق الجسم (الحى) [19] التى اليها نقلته و نحوها [20] (تلمحها) حاسته [21] البصرية تسمى أماما و مقابلها يسمى خلفاً و وراءً. فهذه هى الجهات الست الضرورية فى كلّ جسم و اماّ نفيك [22] الجهات الست عن الكرة فغير صحيح لانه أذا [23] كانت الكرة جسماً فلها طول و عرض وعمق و طولها متناه و عرضها متناه وعمقها متناه ولكل واحد من هذا الثلاثة نهايتان والجملة ست

[1] امثاله من المكعبات [2] اذا تم (ناقص ـ) [3] عبر عن جملة [4] كان حتى [5] العدد
[6] فى الكثرة [7] ليس [8] العرض [9] عينها انما يحاذى [10] yok [11] La Physique, Liv. III
[12] لا نهاية [13] فى الضرورة [14] كون العالم [15] yok [16] لجهة نهايات [17] yok [18] yok [19] yok
[20] نقلتها و نحوها [21] حاسة [22] ما يقبل [23] ان كانت ضرورة الكرة .

و الجهات المحاذية لهذه النهايات [1] الست ست لكن المقدم حقّ فالتوالى كأنّها حقّ فى النتيجة و هى انّ للكرة جهات ست حقّ و كيف يمكن ان تكون الجهات الست الذاتية للجسم ما يحاذى سطوحه [2] و من المعلوم انّ للكرة جهات من جوانبها مختلفة بالمشاهدة فليست جهة القطب الجنوبى [3] بجهة القطب الشمالىّ و جهتى المشرق والمغرب ولا غيرها من الجهات و كذا العكس [4] وان كان السطح المحيط بالكرة واحداً فليس اذن فى الكرة جهة واحدة لا بالبرهان (كما قدمنا) [5] ولا بالفرض كما يلزم الجسم من جهة السطوح من الجهات بالعرض [6] لا بالذات لما بيّنا [7] واما الاجسام المتشكلة [8] باشكال ذوات الزوايا فقد يمكن ان يجعل لها جهات من جهة السطوح لاستقامة (لاستواء) سطوحها بالفرض و الوضع لا بالذات فان الذى يلزم الجسم بالذات من الجهات هى ما يحاذى نهايات ابعاده الثلاثة واياها عنت الفلاسفة.

المسئلة الرابعه : لم استشنع ارسطوطاليس قول القائلين [9] بالجزء الذى لا يتجزأ والذى يلزم القائلين [10] بان الجسم يتجزأ الى ما لا نهاية اشنع وهو ان لا يدرك (متحرك) [11] متحركاً [12] يتحركان فى جهة واحدة. ولو كان المتحرك [13] منهما قبل ابطأ حركة. ولنمثل بالشمس والقمر فانه اذا كان بينهما بعد مفروض و سار القمر سارت [14] الشمس فى ذلك [15] مقداراً ايضا اصغر [16]. وكذلك الى ما لا نهاية له وقد نراه يسبقها. ويلزم اصحاب الجزء ايضا امور اخرى [17] كثيرة معروفة عند المهندسين. ولكن الذى ذكرته مما يلزم مخاليفهم [18] اشنع فكيف التخلص [19] من كليهما.

[1] للنهايات [2] سطحه [3] التالى بجهة المغرب والمشرق والقطب الجنوبى وغيرها [4] على العكس واذا كان [5] yok [6] بالفرض [7] لانا بيناه. [8] المشكلة [9] و [10] القائل [11] yok [12] متحركات [13] المتقدم [14] سارق (؟) metin doğru [15] yok اصغر اذا ساره [16] ذلك الزمان [17] اخر [18] مخالفهم [19] المخلص.

الجواب : اما [1] انه لا يمكن ان يتركب شئ متصل لاجسم ولا سطح ولا طول ولا حركة ولازمان من اجزاء غير متجزئة اعنى عن ذى طرفين و واسطة يتصف [2] عندها فقد بينه [3] ارسطو طاليس فى المقالة السادسة من كتاب سمع الكيان [4] ببراهين منطقية قوية لا مرية [5] فيها . و اما هذا الاعتراض [6] فقد اورده على نفسه . و اجاب عنه بجواب ما ولكن يجب ان تعلم انه ارسطوطاليس بانّ الجسم يتجزأ الى مالا نهاية ليس يعنى به انه يتجزا ابداً بالفعل بل يعنى به انّ كل جزء منه له فى ذاته وسط وطرفان فبعض (الاجزاء يمكن ان يفصل بين) [7] جزئية اللذين يحدهما الطرفان و الواسطة وهذه الاجزاء منقسمة [8] بالفعل و بعض الاجزاء وان كانت لها فى ذاتها واسطة و منقسم فليس يقبل لصغره الانقسام [9] وهذه الاجزاء منقسمة بالقوة وفى ذاتها . فمن قال انّ الجسم يمكن ان يجزأ ابداً بالفعل لزمه هذا الاعتراض الذى اعترضت [10] به ضرورة ومن قال انّ الجسم بعض اجزائه منقسم بالفعل وبعض اجزائه منقسم لا بالفعل بل بالقوة كما بينا لم يلزمه لانّ الحركة انما [11] تأتى على تقسيم المتناهية من الاجزاء المتصفة بذواتها الغير المنقسمة بالفعل فهذا هو السبيل المؤدى الى التنصل [12] من الشناعتين اللازمتين فى كلا الطريقتين . واما ماجاب به ارسطوطا ليس عن هذه المسألة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة والمغالطة ولو لا (حب) [13] اجتناب التطويل [14] لذكرت ذلك ولكنه بعد بيان القصد هذر و فضول [15] .

المسئلة الخامسة : لِمَ استشنع ارسطو طاليس قول من قال انه يمكن ان يكون عالم آخر خارج هذا الذى نحن فيه كائن على طبيعة اخرى لانا ما عرفنا الطبايع و الاسطقسات الاربعة الا بعد وجودنا [16] اياها كما ان الاكمه لو لم يسمع من الناس ذكر البصر لما أمكن ان يتوهم من ذات نفسه كيفية البصر ولا ان حاسة تكون خامسة [17] تدرك بها الالوان أو يكون ايضا على مثل هذه

[1] ان لايتصل ممكن [2] تتصف عليها [3] نبه ارسطو [4] Aristote : Physique [5] لامرية فيها [6] الاعراض [7] yok [8] منتصفة [9] الانقسام بالفعل [10] اعرضت [11] بهما يأتى [12] الى السلوك [13] yok [14] التفصيل [15] (هذر ـ) فضول [16] وجودها اياها [17] حاسته يكون حاسة يدرك بها.

الطبايع غير انها تكون مكونة [1] على ان تكون [2] جهات حركاتها بخلاف هذه ويكون كلّ واحد من العالمين محجوباً عن صاحبه ببرزخ كما انه لو كان اب ج (ا ب ٨ ج) تلاّ على [3] الارض (و ا ح) [4] اقرب الى سطحه (من اب) [5] ومن المعلوم انّ الماء يسيل من ب الى أ اوالى ح وهما حركتان متضادتان الى موضع معلوم .

الجواب : اما هذه المسألة فليست هى حكاية قول ارسطوطا ليس فى كتابه السماء والعالم [6] فى انكاره وجود عوالم غير هذا العالم لانه لم يتكلم فيه مع من قال ان عوالم لا تشبه [7] هذا العالم بوجه من الوجوه ثم بل يرد على من جعل عوالم فيها سماوات و ارضون واسطقسات موافقة هذا العالم [8] بالنوع والطبع مغايرة له فى الشخصية و اورد على هذه الدعوى حجة بان قال ان لفظنا العالم والسماء بلا اشارة ولا بيان العنصر اعمّ من لفظنا هذا العالم بالاشارة [9]. ومن هذا العالم المبين العنصر فان يمكن ان تكون عوالم كثيرة فوق هذا العالم الواحد المشار اليه (المبين) [10] العنصر والممكن فى الاشياء الابدية واجب [11] فمن الضرورة وجود عوالم غير هذا العالم فمنهم من جعلها متناهية ومنهم من جعلها لا نهاية لها وكلهم أثبتوا [12] الخلاف و الفيلسوف قد نقض هذه الحجة فى كتاب السماء بما نقضه وبين انه لا يمكن ان تكون عوالم كثيرة . فانّ [13] هؤلاء ليس يضعون اسطقسات تلك العوالم (مخالفة) [14] لاسطقسات هذا العالم بل [15] موافقة لها فى [16] الطبع . قال الحكيم اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة غير مخالف [16] بعضها بعضاً فى الطبيعية والاشياء المتفقة فى الطبيعة متفقة فى جهات الحركة الطبيعية التى تتحرك اليها والاسطقسات فى العوالم الكثيرة متفقة فى [17] المواضع الطبيعية فاذا وجدت فى مواضع مختلفة فوق

[1] يكون متكونة [2] ان يكون جهة [3] مثلا [4] من ب [5] Aristote, De Coelo et Mundo [6] لايشبه بهذا العالم بل يرد [7] عوالماً [8] لما فى هذا العالم [9] بلااشارة وهذا العالم من هذا الجزء ومن العنصر . فاذن يمكن [10] yok [11] فاذن كون عوالم كثيرة واجب ومن الضرورة ان عوالم غيرهذا العالم [12] بحثوا بخلافه [13] فاذن [14] boş [15] yok [16] بالطبع [17] غير مخالفة .

واحدة فهى [1] ساكنة فيها بالقسر والذى بالقسر بعدالذى بالذات فمن المعلوم انها كانت مجتمعة متأحدة [2] ثم افترقت بعد ذلك و أولئك يضعونها متباينة ابد (فهى اذن متباينة ابداً) [3] وليست بمتباينة ابداً و هذا خلف لا يمكن والذى بالقسر من الضرورة ان يزول و يعود الشئ الى ما كان اولا عليه بالذات فتلك العوالم المتفرقة ستجتمع [4] ثانياً [5] و اولئك (يضعون) [6] انها لا تجتمع ابداً (فهى) [7] تجتمع ولا تجتمع ابداً هذا خلف لا يمكن ولا محالة [8] انّ الذى بالقسر له علة اما هذه الاجسام فلا يجوز ان يقسر بعضها بعضاً [9] عن (الكون فى) [10] المواضع الطبيعية (و الحركة الى الاجتماع فى المواضع الغير الطبيعية) [11] لاننا بينا فيما [12] سلف انّ الاجسام القاسرة بعضها لبعض فى التحرك [13] تنتهى الى جسم يتحرك [14] الى جهة (التحريك) [15] بالطبع وان كان جسم يتحرك بالقسر الى موضع غير طبيعىّ كاسطقسات العوالم فمن الضرورة انّ جسماً (آخر) [16] يتحرك الى تلك الجهة بالطبع و نستثنى [17] نقيض التالى و هو انهّ لاجسم كذلك الاّ من هذه الاسطقسات لانا بينا انها ليس لشئ منها موضع (بالطبع) [18] غير هذه (فان وضعنا ان ما يتحرك بالطبع الى موضع طبيعىّ غير هذه) [19] المواضع الطبيعية الموجودة كان خلفا ولا جسم آخر غير هذه (اذلاجسم) [20] مخالف لهذه و نبين [21] صحة ذلك [22] فيما بعد فينتج نقيض المقدم و هو [23] انّ هذه الاجسام لم يقسر بعضها بعضاً فى التحريك الى تلك الجهة لانه ليس شئ منها متحركاً [24] الى تلك الجهة بالطبع ولا غيرها اذ لا غير لها فى الجسمية فاذا لاعلة جسمية قاسرة ولا علة غير جسمية لانّ العلل التى ليست باجسام كاشياء التى يسميها [25] الفلاسفة الطبيعة والعقل والعلة الاولى لا تنقل النظام الى [26] لا نظام بل شأنها تنقل [27] لا نظام الى نظام. أو تمسك

[1] yok [2] وهى [3] متحددة [4] yok [5] يجمع [6] وقد وضعوا [7] yok [8] yok [9] لا مخالفة [10] ببعض [11] yok [12] بما [13] فى المحرك [14] متحرك [15] yok [16] yok [17] يستثنى [18] yok [19] atlamış [20] الاجسام [21] نبين [22] هذه [23] yok [24] يتحرك [25] تسميها [26] ان لا [27] ان ينتقل .

النظام على النظام فليست علة جسمية ولا لا جسمية ذاتية تعمل ذلك . واماّ العلل العرضية كالاتفاق فانها و ان كانت غاياتها [1] لها بالعرض . فالعلل ثابتة بالذات [2] و من اراد (اَن يتبَين) [3] ذلك فلينظر فى المقالة الثانية من كتاب الفيلسوف فى سمع الكيان او [4] تفسيرنا للمقالة الاولى من كتاب ما طا فوسيقا فى ما بعد الطبيعيات [5] . فاذا قلنا ان كان لذلك علل عرضية فلها علل ذاتية ايضا . و نستثنى [6] (نقيض التالى فينتج على حكم القياس الشرطى المتصل) [7] نقيض المقدم وهو [8] انه ليس لها علل عرضية اتفاقية فاذا ليس ذلك بالاتفاق ولا يمكن ايضا ان يكون لا من علة ذاتية ولا من علة [9] عرضية (والعوام كلهم) [10] يسمون هذا اتفاقاً لانّ كون الشئ على هذه [11] الحال محال حتى يكاد ان يكون هذا من اوائل العقول [12] ولو لا انّ الكتب مملوة بذكر بيان ابطال هذا القول لشرعت فى ردّه فاذا لم يكن لذلك علة ذاتية ولا عرضية و كان محالاً اَن يكون لا [13] عن علة (فهو ممتنع) [14] وجوده فمحال اَن يكون عوالم موافقة لهذا العالم كثيرة وذلك ما اردنا ان نبين واريد ان اشرع فى طرف من القول مما به نبين [15] انه لا يمكن ان يكون جسم مخالفا لهذه الاجسام فى الحركات و الكيفيات . فاما الحركات فهى بالقسمة العقلية الضرورية اماّ مستقيمة و اماّ مستديرة و اذا كان لا خلاء فحركة (الجسم) [16] مماسة للاجسام ضرورة [17] فاذا المستقيم اما من المركز (او الى المركز و اماّ مارة على المركز) [18] بالاستقامة وهى الآخذة من الطرفين او غير آخذة منهما [19] بل على محاذاتهما ولكن الذى بالطبع لا يجوز الا ان يكون من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة و بيان ذلك فى كتب [20] ارسطوطا ليس مثبت و خاصة فى المقالة الخامسة [21] من كتابه الموسوم بالسماء الطبيعى وتفاسير [22] المفسرين له [23] و فى بعض او ضاعنا فمن هذا يعلم انّ الحركات الطبيعية

[1] عللاً لها [2] للذات [3] يتبين [4] فى [5] İbni Sinanın Aristo Metafizikine şerhi [6] يستثنى [7] yok [8] yok [9] yok [10] والعامة اكثرهم [11] هذا [12] النقول [13] من [14] فتمتنع [15] تبين به [16] yok [17] ضرورية [18] Atlamış [19] منها [20] كتاب [21] فى [22] تفسير [23] اها .

المتناهية اماّ من المركز او الى المركز فى جميع الاجسام بالدليل العقلى . و اماّ الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان تكون فوق تسعة عشر [1] وقد بينه الفيلسوف فى المقالة الثالثة [2] من كتاب النفس و شروح المفسرين كثامسطيوس والاسكندر [3] و غيرهما ولو لا مجانبة التطويل لبسطت القول فيه ولكنى اخوض فى طرف يسير منه فاقول الطبيعة ما لم توف [4] على النوع الاتم شرائط النوع الا نقص [5] الاقل بكمالها [6] لم تدخل فى النوع الثانى والمرتبة التالية [7] مثال ذلك انّ ذات النوع الاول الاخس الانقص و هو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة فى [8] العالم لم تخط به الى النوع الثانى الاشرف بالاضافة وهو النبات [9] (وما لم يحصل جميع خصائص النبات) [10] كالقوة الغاذية و النامية و المولدة فى النوع الاخس الاول لم [11] تجاوز به الطبيعة الى النوع الثانى الاشرف كمرتبة الحيوانية و خصائص [12] المرتبة الحيوانية منقسمة الى حس و حركة ارادية فما [13] لم تحصل للنوع الا خس [14] الادنى الاول جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات فمن الواجب ايضاً ان لا تتعدى [15] الطبيعة بالنوع الحيوانى الى النوع النطق ولكنّ الطبيعة قد حصلت [16] فى المواليد جوهراً ناطقاً فمن الضرورة انها [17] اوفت عليه جميع القوى الحسية بكمالها فاتبعتها [18] بافادة [19] القوة النطقية فاذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات (فاذا النوع الناطق مدرك لجميع المحسوسات) [20] فاذاً لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فاذاً لا كيفيات ما خلا ستة عشر المحسوسة بالذات والثلاثة المحسوسة بالعرض وهى الحركة و السكون و الشكل فاذاً لاجسم مكيف [21] بكيفية ما خلا هذه المعدودة فاذاً لا عالم بكيفيات جسمية فاذاً ان كانت عوالم كثيرة فهى متفقة بالطبع وقد بينا ان لا عوالم متفقة بالطبع كثيرة فيما [22] تقدم فاذا العالم واحد وذلك ما اردنا ان نبين [23] . و اعلم انه

[1] عشرة [2] الثانية [3] Themistius et Alexandre d'Aphrodisias [4] مما لم يوف [5] بعض [6] بكماله [7] الثانية [8] فى هذا [9] هى الثانية [10] atlamış [11] ثم [12] yok [13] مما لم [14] الآخر [15] يتعدى [16] قد حصله [17] yok [18] فاتبعه [19] افادة [20] atlamış [21] متكيف [22] مما [23] يبين .

اذا سلك طريق ما ادعى [1] فى هذه المسألة ادى ذلك الى ما لا نهاية له [2] ضرورة [3] و ابطل (انّ العالم) [4] شئ من الاشياء و اثبت ما ينتحله [5] الفرقة السوفسطائية و معالجة اولئك ليس بهذا الدواء بل ادوية [6] غير هذا و بالله العوق .

المسئلة السادسة : ذكر فى المقالة الثانية ان الشكل البيضى والعدسى محتاجان فى الحركة المستديرة الى فراغ و موضع خال وانّ الكرة لاتحتاج [7] ذلك وليس الامر كما ذكر فان البيضى متولد من دوران القطع النافذ على قطرة الاول [8] والعدسىّ متولد من دورانه على قطره الاقصر واذا لم يخالف فى الادارة على [9] الاقطار المتولدة منها ذلك الشكل لم يعرض مما ذكره ارسطو شئ البتة ولم يلزم الا لوازم الكرة [10] فان البيضى اذا كان محور [11] حركته قطره الاطول والعدسى اذا كان محور [12] حركته قطره الاقصر دارا كالكرة و لم يحتاج الى مكان خال منهما [13] ولكن ذلك يكون اذا جعل المحور للبيضى [14] قطره الا قصر والمحور للعدسىّ [15] قطره الاطول فحينئذ يلزم ما ذكره ومع هذا فقد يمكن ان يدور البيضى على قطره الاقصر و العدسى على الاطول و يتحركان [16] بالتعاقب من غير ان يحتاجا الى (خلاء لحركات) [17] الاشخاص فى جوف الفلك ولا خلاء فيه على رأى كثير من الناس وما اقول هذا اعتقاداً بانّ [18] كرة الفلك ليست بكرية بل بيضى أو عدسى و انىّ قد اجتهدت فى ردّ هذا القول و لكن تعجبا من صاحب المنطق .

الجواب : نعم ما اعترضت (مدالله فى عمرك) على ارسطو طاليس فى هذا القول فانه ممّا [19] يلزمه كما بينه فى بعض اوضاعى ولكن كل واحد من المفسرين اعتذر عن هذا [20] القول والذى جاءنى فى الحال ما قال ثامسطيوس [21] فى تفسيره

[1] ما ادرى [2] ما لا نهاية [3] ضرورية [4] العلم بشئ [5] ماتخيله [6] مادونه [7] لا يحتاج الى [8] الاطول [9] فى [10] الكثيرة [11] و [12] يجوز [13] فيهما [14] البيضى [15] العوسى [16] يتمكنان [17] المحركات [18] أن [19] ما [20] لهذا . [21] Thémistius

لكتاب السماء انه ينبغى ان يحمل قول الفيلسوف على احسن [1] الوجوه . فنقول انّ الحركة الدورية على الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء و قد يمكن ذلك فى الشكل [2] البيضى والعدسى على انه ما أزال [3] بهذا القول شين [4] قول ارسطو طاليس (وقد يمكن) [5] ان يبرهن على بطلان كون الشكل للفلك [6] بيضياً او عدسياً ببراهين منها ما هى طبيعية و منها ماهى تعاليمية [7] هندسية ولو لا الاكتفا بما عندك من الفراهة فى المعالم الرياضية وعند الفضلاء فى صناعة الهندسة [8] بناحيتك لخضت [9] فى طرف منه على قدر القوة والطاقة . واماّ قولك انّ الاشكال البيضية والعدسية قد لا توقع خلاء [10] فى حركتها لما [11] شاهدت من الاجرام المتحركة فى جوف الفلك فهذا القول لا يشبه [12] ذلك و ذلك ان فى حشو [13] العالم تجد [14] الاجسام المتحركة اجساما تماسها على التعاقب . واما الفلك اذا كان عدسياً و تحرك لا على قطره الاقصر او بيضيا و تحرك [15] لا على قطر الاطول لوقع [16] الخلاء ضرورة لاجل امتناع [17] وجود جسم ما وراء الفلك يماسه جرم الفلك عندالحركة كما هو للاجسام الموجودة حشو الفلك .

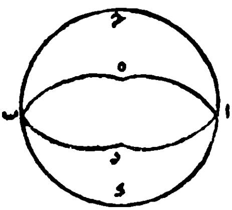
المسئلة السابعة : ذكر عنده ذكره الجهات و تعيينها [18] انّ اليمين هو مبدأ الحركة فى كلّ جرم ثم عكس الامر بعد ذلك فقال انّ الحركة من السماء كانت من المشرق لانه اليمين و هذا العكس غير جائز و يرجع فى التحصيل الى برهان الدور .

الجواب : لم [29] يثبت الفيلسوف للفلك الحركة من المشرق من أجل ان المشرق يمين بل أثبت به المشرق يمينا من أجل ان حركته تظهر [20] من المشرق والحركة من الحيوان تظهر [20] من اليمين والفلك المتحرك حيوان عنده [21] فأوجب من ذلك ان المشرق يمين الفلك فمن المحال ان يقصد العاقل اثبات

[1] احد [2] للشكل [3] ما اراك [4] الا اعتذار يتبين [5] ليس يمكن [6] الفلك [7] و [8] الهندسية [9] لحصب [10] yok [11] كما [12] لا ينير [13] فى سن [14] بحذاء [15] يحرك [16] يوقع [17] الامتناع عن [18] تعيينها [19] yok [20] يظهر [21] عندنا ونبين .

ان الفلك يتحرك من المشرق فان هذا مما لا يشك فيه لانه من حيث يتحرك الفلك ابداً فهو مشرق بل قصد الفيلسوف ان يثبت ماهية [1] يمين الفلك بعد اثباته له اليمين بالانية [2]

المسئلة الثامنة : زعم [3] ان الكواكب اذا تحركت حمى الهواء الماس [4] لها وقد علمنا ان الحرارة بازاء الحركة والبرودة بازاء السكون وان الفلك اذا تحرك حركة السريعة حمى الهوأء المماس له فكان منه النار المسمى أثيرا و كلما كانت الحركة اسرع كان الاحماء ابلغ و اشد ومن الواضح البين ان اسرع الحركات فى الفلك التى هى فى معدّل النهار وان [5] ما قرب من القطبين يكون ابطأ حركة فليكون الفلك ا ب حـ ء وقطباه اب، حـ ء معدل [6] النهار وليكون منتهى احمائه للهواء نقطتى هـ ر وهما [7] أبعد نهاياته [8] لان الحركة هناك أسرع ثم لا يزال يقرب من القطبين ويقل الاحماء حتى يضمحل عند القطبين

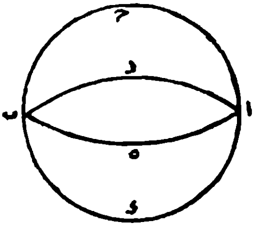


فتبقى صورة النار على هذه الصورة الخارجة و صورة الهواء [9] على ما فى الداخلة وهذا أمر واجب من ذلك مع اتفاق الاولين على ان شكل النار كرة محيطة و كذلك الهواء [9] وليس يوجب ما ذكرته الا هذا الشكل المصور.

الجواب : ليست النار عند اكثر الفلاسفة كائنة (بحركة الفلك) [10] بل هى جوهر واسطقس بذاتها ولها كرة و موضع طبيعى بذاتها [11] كغيرها من الاسطقسات وليس ما حكيت الا مذهب من جعل الاسطقس شيئاً واحداً من الاربعة او اثنين او ثلاثة منها مثل (ثاليس) [12] حين جعلها الماء (وهو قليطس (Hèraclite = هرقليطس) [13] اذ يجعلها النار (وديوجانس) اذ جعلها جوهر بين الماء والهواء (وانكسمندرس) [14] حين يجعلها [15] هواء ويجعل كل واحد منهم الاجرام [16] الأخر والمتولدات [17] عوارض تعرض فى الجسم ايش [18] (ايا) [19] ماً

[1] yok [2] yok [3] يزعم [4] المماس [5] كل [6] قطباها و حد معتدل [7] بقطبنا هـ ر و و ر هـ [8] ابعد منها بانه [9] الهوى [10] atlamış [11] بذاته [12] (- Thalès) الشمس حين [13] كفو فليطس [14] (Anaximandre) آنكسلدرس [15] جعلها [16] yok [17] المولدات [18] دوالجسم الاول [19] boş [20] انكسدرس.

وضعوه وانه ليس يكون عن جسم آخر . وبقول انكسمندرس القول الذى حكيته ان الجوهر الاول هواء فاذا اصابته [1] كيفية البرودة صارماء واذا سخن من تحريك الفلك كان نارا او اثير اما ارسطو طاليس فليس يجعل شيئا من الكليات الاربعة بكائن عن شئ آخر ويجوز [2] ذلك فى جزئياتها فليس اذن هذا الأعتراض [3] يلزم ارسطوطا ليس ولا من قال بهذا القول وهو [4] القول السديد الصواب . واما الشكل الذى شكلت فليس يجب أن يكون على ذلك فان زاويتى (هـ ر) يلزمان على ذلك الوضع [5] الذى وضعتَ ولكن الشكل على قياس قولك على ما اشكله وهو أنه يجب ان يصل قوس (ا ر) بقوس (ر ب) على الاستدارة من غير وقوع زاوية فيما بينهما و كذلك قوسا (ا هـ ، ه ب) بحسب هذه الصورة [6].



المسئلة التاسعة : ان كانت الحرارات [7] سالكة عن المركز فلم صار الحر يصل الينا [8] من الشعاعات [9] أهى اجسام ام اعراض ام غير ذلك .

الجواب : يجب ان تعلم ان الحرارات ليست بسالكة [10] عن المركز لان الحرارة غير متحركة [11] اللهم الا بالعرض لكونها فى جسم متحرك ككون انسان ساكن [12] فى سفينة متحركة [13] ويجب أن تعلم ان حر [14] الشمس ليس يصل الينا بهبوطه عن الشمس من فوق من وجوه (احدها) ان الحرارة لا تحرك بذاتها (والثانى) انه ليس جسم حارٌ يهبط من فوق فيسخن ماسفل [15] فلذلك ايضا الحرارة لا تنهبط [16] من الشمس بالعرض (والثالث) [17] انّ [18] الشمس ايضا ليست بحارة فالحرارة [19] الحاصلة ههنا ليست هابطة من فوق لتلك الوجوه الثلاثة التى ذكرناها ولكنها حادثة ههنا [20] من جهة انعكاس الضوء وسخونة

[1] اسبابه [2] ونحو [3] الاعراض [4] هذا [5] الموضح [6] yok [7] الحرارة [8] اليها [9] الشمس والشماعات [10] وهى [11] غير متحرك [12] yok [13] تحرك [14] جزء [15] ينزل اسفل فليس [16] تنهبط [17] yok [18] لان [19] انما الحرارة [20] Şu cümleyi atlamış :

ليست هابطة من فوق الوجوه الثلثة التى ذكرناها و لكنها حادثة هاهنا .

الهواء بذلك [1] كما يشاهد ذلك فى المرايا المحرقة و يجب أن تعلم ان الشعاعات ليست بأجسام لانها لو كانت اجساما لكان جسمان فى مكان واحد أعنى الهواء [1] والشعاع و انما الضوء لون [2] ذاتى للمشف من حيث هو مشف وقد حده ارسطوطاليس (فى المقالة الثانية) [3] من كتاب النفس ومن كتاب الحس فى المقالة الاولى انه [4] كمال المشف [5] من حيث هو مشف.

المسئلة العاشرة : استحالات الاشياء بعضها الى بعض اهو على سبيل التجاور والتداخل أم على سبيل التغير و لنمثل [6] بالهواء والماء فان الماء [7] اذا استحال الى الهوائية ايصير هواء بالحقيقة ام يتفرق فيه اجزاؤه حتى يغيب عن حس البصر فلا يرى الاجزاء المتبددة [8].

الجواب : استحالات الاشياء بعضها الى بعض ليس كما مثلت من استحالة الماء الى الهواء بأن نضع [9] اجزاءه تتفرق [10] فى الهواء حتى يغيب عن الحس بل ذلك لخلع [11] هيولى الماء صورة المائية و ملابستها صورة الهوائية ومن اراد أن يعرف ذلك على الاستيفاء [12] فلينظر فى تفسير المفسرين لكتاب الكون والفسادو كتاب الآثار العلوية والمقالة الثالثة من كتاب السماء ولكنى [13] أبين ذلك من طرف مما بينوه [14] واورد مثالا استقرائياً مما أثبتوا به قولهم. فاقول ان زيادة الاجسام فى كميتها كماء ملأنا به قمقمة وشددنا [15] رأسها واسخناها اسخانا شديدا فشقت القمقمة لطلبها مكانا اوسع من مكانها لزيادتها فى اقطارها بتحول [16] اجزاء مائها [17] هواء فاما ان يكون لتخلل الخلاء فى اجزاء مائها [18] واما ان لا يكون سبب [19] التغير تفرق الاجزاء لكن الخلاء محل [20] فمن الضرورة ان [21] القسم الثانى حق و هو انه ليس سبب التغير تفرق الاجزاء و انما هو قبول الهيولى للصورة المائية. فان قيل القمقمة يدخلها هواء او شئ آخر ويزيد فى كمية الجملة. قلنا هذا محال لان المملوء لا يمكن ان يدخل فيه جسم آخر الا بعد

[1] الهوى كذلك [2] yok [3] yok [4] بانه [5] للمشف [6] تمثل بالهوى [7] فالماء [8] البيدة [9] يضع [10] يتفرق [11] تخلية هيولاء [12] على الشفا [13] لكن [14] يثبتوه [15] سددنا [16] لتحول [17] yok [18] اجزائها [19] بسبب [20] وجوده [21] (ان) yok.

خروج الجسم الاول والماء ليس يخرج من القمقمة المشدودة[1] الرأس لعدم المنفذ وقد عاينت قمقمة صغيرة شددنا[1] رأسها و وضعناها فى اتون فما لبثنا حتى انشقت وخرج كل ما كان فيها ناراً ومن المعلوم ان الماء الذى كان فيها لم يمازج باجزائه المتفرقة[2] شيئاً آخر حدث منه تغير لان النار لم تكن[3] فى القمقمة اولا ولا دخلت ثانيا لعدم المنفذ فى القمقمة فمن المعلوم ان استحالتها كانت على سبيل التغير فى ذاتها الى الهوائية والنارية لا على سبيل تفرق الاجزاء فقد أوردت[4] مثالا يؤيد قول ارسطوطاليس فى الكون والتغير من جزئيات الطبيعة وا كتفيت به فان بسطه كثير المؤنة وهذا الفصل قد يجئ[5] فيه اعتراضات كثيرة فان تبينت[6] شيئا منها فيجب ان تمن[7] على بمعاودة السؤال لاشرحه لك انشاء الله*[8] فهذه جمل جوابات المسائل العشر التى استدركتها من كتاب السماء على ارسطوطاليس ونشرع فى جواب المسائل الاخرى باذن الله تعالى .

المسئلة الاولى : اذا كانت زجاجة صافية بيضاء[9] مدورة وملئت من ماء صاف قامت مقام البلور[10] المدور فى الاحراق واذا كانت خالية من الماءِ الصافى مملوءة من الهواءِ[11] لم تحرق[12] ولم تجمع الشعاع فلم صار الماءَ يفعل ذلك والهواءِ لا يفعله ولم صار[13] هذا الاحراق وجمع الشعاع .

الجواب : ان الماء جسم كثيف صقيل له فى ذاته لون قليل و كل ما كان كذلك[14] انعكس عنه (الضوء فلذلك ينعكس الضوءَ)[15] عن الزجاجة المملوة ماءَ ويحصل عن الانعكاس المتراكم[16] القوى احراق . وأما الهواءَ فليس مما ينعكس عنه بل هو ما ينعكس[17] فيه لانه المشف فى الحقيقة فاذا كان فى الزجاجة هواءَ لم يحصل عنه[18] انعكاس قوى .

[1] المسدودة [2] المفرقة [3] لم يكون [4] اردنا [5] و كيفياته [6] يثبت [7] ان يمر [8] تعالى [9] بيضا و صافية [10] البللورة المدورة [11] الهوى [12] لم يحرق [13] نها [14] كذا [15] yok [16] والتراكم [17] عنه بل هو ما ينعكس فيه [18] منها .

المسئلة الثانية : ما الصحيح من قول القائلين [1] (احدهما) يقول ان الماء والارض يتحركان الى المركز والهوا والنار يتحركان من المركز (والآخر) يقول ان جميعها [2] يتحرك نحو المركز ولكن الاثقل منها [3] يسبق الاخف في الحركة اليه .

الجواب : قول الخصم الثانى باطل لان النار لو تحركت الى المركز فاما أن تصل [4] الى المركز عند حركتها او لا تصل ابداً فان لم تصل ابداً اليه [5] فليست بمتحركة بل انما تتحرك الى حيث تصل [4] اليه وان كانت تصل اليه اى الى المركز فهذا كذب [6] لانه ما شوهدت [7] نار قط تتحرك [8] منهبطة الا ما يكون بالقسر ككبار [9] الصواعق وغيرها وما يقول هذا القائل فى نار تتحرك من اسفل أتتحرك بالطبع ام بالقسر فان قال بالقسر فمن الضرورة جرم آخر يتحرك الى ذلك الجانب بالطبع وهو الذى يحرك [10] الاول بالقسر كما بينا وقد قال انه لا جرم يتحرك الى فوق بالطبع فجرم [11] موجود متحرك [12] بالطبع الى فوق وليس جرم موجود يتحرك بالطبع الى فوق هذا [13] خلف لا يمكن لان (من نفى ان شيئاً) [14] من الاجرام الاربعة يتحرك الى فوق والفلك ايضا ليس يتحرك بكليته [15] الى فوق ولا بجزئيته لما اثبتنا فليس يتحرك جرم [16] الى فوق و اذا تحرك جرم بالقسر الى فوق لزم جرم يتحرك اليه بالطبع فيلزم [17] ذلك الخلف لكن التالى مسلوب فبقى [18] القسم الثانى وهو ان النار تتحرك الى فوق بالطبع وذلك ما اردنا ان نبين [19] .

المسئلة الثالثة : كيف الادراك بالبصر ولم ندرك ما يكون تحت الماء وشعاع البصر ينعكس عن الاجرام الصقيلة وسطح الماء صقيل .

الجواب : الابصار عند ارسطوطاليس ليس هو بخروج شعاع [20] من العين

[1] ماللص (؟) [2] جميعاً يتحركان [3] منهما [4] يصل [5] yok [6] خلف [7] (ــ ما) شوهدت [8] تتحرك [9] كنار [10] يحركه اولاً [11] جرم [12] يتحرك [13] yok [14] بينا (parantez arası yok) [15] كليته [16] yok [17] من ذلك [18] فيبقى [19] يبين [20] شئ .

وانما ذلك قول افلاطن وعند التحصيل لا فرق بينهما فان افلاطن اطلق هذا القول اطلاقا عاميا على حسب مايجوز العامة وقدبين ذلك الشيخ ابو نصر الفارابى فى [1] كتابه الجمع بين الرأيين، رأى الحكيمين لكن الابصار عند ارسطوطاليس انما هو لانفعال [2] الرطوبة الجليدية فى العين بمماسة سطح المشف المستحيل [3] الى الالوان القابل لها لمؤدى لها عند المحاذاة للجرم [4] المؤدى لونه ولما كانت الرطوبة الجليدية مشفّة استحالت وانفعلت [5] عن اللون ومتى استحالت هذه الرطوبة التى جعلت آلة تحس [6] بها القوة الرائية ادركت هذه القوة ما ظهر فيها من التأثر [7] فكان ذلك ابصاراً . وبيان القول فيه فى تفسير المفسرين للمقالة الثانية من كتاب النفس للفيلسوف وتفاسيرهم لكتاب الحس له فاذا كان كذلك والماءَ و الهواءَ جسمان مشفان مؤديان الى الحواس كيفيات الالوان ارتفع ذلك الشك .

المسئلة الرابعة : لم استحق الربع من الارض [8] العمارة دون الربع الآخر الشمالى والربعين الجنوبيين واحكامها كاحكام الشماليين .

الجواب : الاسباب [9] المانعة عن عمارة البقاع اما شدة الحر واما شدة البرد واما البحار فسبب شدة الحر انعكاسات شعاع الشمس على زوايا [10] منفرجة واسعة الانفراج جداً و دوام غيبوبة الشمس عن تلك البقعة فهذا ما يتعلق بصناعتى انا و اما استخراج كمية الموضع العارى عن العذر [11] الموجب لبطلان العمارة فيه فهو من عمل اصحاب العلم الرياضى ولولا فراهتك [12] فى ذلك الباب لخضت فى طرف [13] من العلم الهندسى الموجب لذلك بحسب الطاقة .

ب	أ
ء	ح

المسئلة الخامسة : ليكن اربعة سطوح (ا ب ح ء) على هذه الهيئة [14] ولتكن الخطوط التى بينها وهمية بلا عرض وتماس هذه السطوح على الاضلاع ظاهر وليس للسطح من الجهات الا الطول والعرض فاذا كان سطح (ا) مماسا لسطح

[1] فى اتفاق رأى [2] الانفعال فى [3] المماسة المشف المستطيل [4] للجسم [5] انتقلت [6] يحس
[7] التأثير [8] من [9] الاشياء [10] قائمة على المركز و دوام طلوع الشمس فى تلك البقعة كما يعرض فىالقطب الجنوبى وسبب شدة البرد انعكاسات شعاعات الشمس على زوايا [11] القدر
[12] فراهيتك [13] طرق [14] الصورة .

(ب) بطول ولسطح (ح) بعرضه [1] فبأى شئ يماس سطح (ء) ومن [2] الظاهر ان الاشياء المتماسة لا يكون بينها شئ فاذا كان سطحا (اء) متماسين فكيف يماس سطح (ح) سطح (ب).

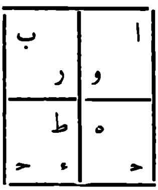
الجواب: اما قولك مد الله فى عمرك وليس للسطح من الجهات الا الطول والعرض ففيه نظر فمن المعلوم ان السطح للعمق [3] ليس له من الجهات ما خلا الطول وليس له جهة عرض (انما هو العمق فقط فمن الظاهر) [4] أن [5] لو كان (للسطح) [6] جهة عرض لكان له عرض ولو كان له عرض لكان للعرض عرض وذهب ذلك الى مالا نهاية له [7] وذلك محال فاذا من المحال ان يماس سطح (ا) سطح (ح) فى جهة العرض بل هو ان كان لابد فى جهة الطول اذ لا جهة للسطح ما خلا الطول. و اما قولك ان الأشياء المتماسة [8] ليس بينها شئ آخر فهذا مما لا يصح فان بين كل متماسين [9] فصلا مشتركا ونبين [10] هذا الآن [11] عند الابانة عن التماس والاتصال والفرق بينهما وان أى الأشياء يتماس واى ما لا يتماس ثم نعود [12] للجواب عن المسئلة بتوفيق الله عز وجل فنقول ان التماس على ما بينه الفيلسوف فى المقالة الخامسة [13] من كتاب السماع الطبيعى هو اجتماع نهايات المتماسات معاً وهناك يجب [14] وجود فصل مشترك بين المتماسين [15] فاذاً [16] بين المتماسين شئ آخر. واما الاتصال فهو اتحاد نهايات المتصلين (وهناك يجب ارتفاع الفصل المشترك بين المتصلين) [17] فالشئ الذى له نهاية وطرف يمكن عليه الاتصال والتماس وما لا طرف له فليس يوجد منه اتصال و تماس ولهذا [18] نفى الاجزاء التى لا تجزأ فى المقالة السادسة [19] فالجسم يماس الجسم بسطحه الذى هو نهايته والسطح يماس السطح بالخط الذى [20] هو نهايته لا غير والخط يماس الخط بالنقطة التى هى نهايته لا غير والنقطة اذا كانت غير ذات

[1] بعضه [2] yok [3] yok [4] yok [5] Atlamış [6] اذ لو كانله له جهة [7] yok [8] yok
[9] المماسة [9] متناهيين فصل مشترك [10] يتبين [11] الامر [12] يعود الجواب [13] الثالثة [14] واجب
[15] التماس [16] تبين ان بين [17] atlamış [18] بهذا المعنى [19] واجزاء القول [20] yok .

طرف ونهاية لانها نهاية النهايات لم يجز عليها التماس و كذلك حال الاتصال فى كيفية وجوده [1] بين الكميات المتصلة الثلاثة [2] وامتناعه والنقطة بالجملة مالا جزء له . ونقول الآن ان النقطة اذا توهم عليها اجتماع ما فينبغى ان يعتقد فيه انه خلاف الاتصال والتماس بل نوع [3] آخر معدوم [4] الاسم وينبغى ان تعلم [5] ان الحال كذلك فى السطوح و الخطوط [6] اذا اجتمعت لا من جهة نهاياتها التى هى النقط [7] لم نسم [8] ذلك اتصالا ولا تماسا البتة [9] ولم يحد بحدها [10] وينبغى ان تعلم ان هذه الأشياء اذا اجتمعت هذا النوع من الاجتماع لم يعد اجتماعها عمقاً ان كانت سطوحا ولا سطحا ان كانت خطوطا ولا خطا [11] ان كانت نقطا ولم تزد [12] على رتبها بل السطوح اذا اجتمعت لا من جهة نهاياتها و كذلك الخطوط ومثال ذلك النقط [13] اذا اجتمعت لم تزد [14] على سطح او خط او نقطة واحدة. برهان ذلك ان السطحين اذا اجتمعا على هذا النوع فزادا [15] على سطح واحد كان الزائد منهما عمقا لا محالة والعمق كمية متصلة طرفاها [16] سطحان ولم نضع [17] بين السطحين كمية اخرى بل وضعناه سطحين فقط فمن اين هذه الكمية التى بينهما وان كان بينهما كمية قائمة فما اجتمعا بعد على حسب ما يعرض فيهما من الاجتماع المشابه [18] للتماس والاتصال وان لم يكن تماسا ولا اتصالا بل بينهما بُعد لم يرفع [19] اللهم الا ان نضع [20] ذلك الاجتماع تتالياً [21] ولسنا نضعه (كذلك فاذن) [22] السطحان لا يزيدان اذا اجتمعا على سطح واحد و كذلك الكثير على هذا التدبير لان اثنين اثنين منهما اذا اجتمعا ولم يزيدا على واحد فالأربعة المجتمعة من اثنين اثنين حكم [23] كل قسم منها (حكم المجتمع) [24] من اثنين فقط و كذلك الأمر فى الخط والنقطة فالآن نقول ان سطح (الهاء) [25] ماس بطوله الواحد سطح (ب) او اتصل به وماس او اتصل سطح [26] (ح) ايضاً

[1] وجودها [2] الثلاث و امتناعها [3] بنوع [4] معلوم [5] تعلم [6] فان السطوح [7] النقطة [8] يسم [9] yok [10] تحديدها [11] ولا خطوطاً [12] وتمر على [13] نقطة [14] لم يرد [15] فزاداً [16] طرفاه [17] yok [18] المتشابه [19] لم يرتفع [20] يضع [21] سالباً [22] yok (فاما) [23] yok [24] كالمجتمع [25] أ [26] بسطح .

من طول آخر فان النقط الثلاث [1] (ه، و، ر) قد اجتمعت نوعاً من الاجتماع فان كانت السطوح متصلة فالنقط [2] قد اجتمعت نوعاً من الاجتماع لزم فيها من جهته التأحد فتأحدت [3] النقط الثلاث فجاء منها زاوية (ح) وهى نقطة واحدة فيما بينها وضممنا الى السطوح الثلاثة المتصلة المتأحدة سطح (ه) فماس او اتصل بخطيه خطا سطح [4] (ح، ب) ونقطته التى عليها (ط) النقطة المشتركة على سبيل المجاز بين السطوح الثلاثة فاذا وضعناها متصلة لم يكن سطح (ا) بالفعل فلم تكن المماسة مفروضة [5] عليه فقط كما وضعت بل تجتمع السطوح المتحدة من جهة النقطة التى نهاية خطو لها الثلاثة التى صارت نهايته واحدة



وان كانت النهايات غير متأحدة [6] وسطح (ا) بالفعل ونقطته غير متأحدة [7] بالنقطتين اللتين [8] سطح (ح) وسطح (ب) فما الذى يمنع ان يماس سطح (ء) بنقطته التى عليها ونقطته التى عليها (ط) وكذلك الامر فى سطحى [9] (ح، ب).

المسئلة السادسة: اذا تقرر عندنا ان لاخلاء لا داخل العالم ولا خارجه [10] فلم صارت الزجاجة اذا مصت وقلبت [11] على الماء دخلها الماء متصاعداً الى آخر الفصل.

الجواب: ليس ذلك لأجل الخلاء لكن العلة فى ذلك ان القارورة اذا مصصتها وامتنع خروج الهواء عنها لامتناع الخلاء حرك المص الهواء [12] الذى فيها على تتابع حركات قسرية والحركات المتتابعة القسرية تحدث حرارة وسخونة والسخونة تحدث فى الهواء انفشاشاً [13] واذا انفش [14] هواء القارورة طلب مكانا اوسع فمن الضرورة ان بعض يخرج وما تتسع له الزجاجة يبقى فاذا اصابته برودة الماء تكاثف و انقبض و اخذ موضعاً اقل ولكون وقوع [15] الخلاء ممتنعا يدخل [16] الماء القارورة على نسبة الانقباض الذى حدث [17] فى الهواء

[1] yok [2] النقط [3] ما حدث [4] سطحى [5] معروضة [6] متأخذة غير [7] مقارنة غير [8] اللتان [9] سطح [10] لا خارج [11] مصيت و كبت [12] الهوى [13] انتفاشا [14] انتفش [15] وكان دموع [16] دخل [17] يحدث.

المنفش [1] عند مماسة [2] الجسم البارد ألاترى انك لو لم تمص بل اتيت بالفعل المضاد للمص وهو النفخ ونفخت في القارورة نفخا متصلا متتابعاً حتى أثخن [3] حركات النفخ هواء القارورة ثم أكببتها على الماء عملت هذا العمل بعينه [4] وذلك مجرب و كذلك لو اسخنت القارورة عملت هذا العمل وهذا كفاية فى الجواب .

المسئلة السابعة : اذا كانت الاجسام تنبسط بالحرارة و تنقبض بالبرودة و كان انصداع القماقم الصياحة [5] وغيرها لاجل ذلك [6] فلمَ صارت الآنية تنكسر [7] وتنصدع اذا جمد ما فيها من الماء الى آخر الفصل .

الجواب : ان من نفس [8] المسئلة يمكن [9] ان يخرج لها جواب فانه كما ان الجسم لما انبسط عند التسخن [10] فطلب مكانا اوسع فشق القمقمة كذلك الجسم اذا انقبض عند التبرد واخذ مكانا صغيراً كاد ان يقع الخلاء فى الاناء فشق [11] وانصدع لاستحالة ذلك لهذا من الطبيعة وجوه غير هذا وهى [12] العلة لا كثر ما يقع [13] من هذا ولكن فيما [14] ذكرنا كفاية فى الجواب [15] .

المسئلة الثامنة : لمَ صار الجمد يطفو على الماء وهو اقرب الى الارضية لتراكم البرودة فيه وانحجاره [16] .

الجواب : ذلك [17] لأن الماءَ عند جموده تنحصر [18] فيه اجزاء هوائية تمنعه عن الرسوب الى اسفل فهذا (جواب جميع ما سألتنيه من المسائل) [19] ويجب عن اشكل عليك شىء [20] من هذه الفصول ان تمنّ علىّ بمعاودة المطالبة بشرحها [21] حتى اعمل [22] فى ايضاحها وانفاذها اليك وما عسى يتأخر (اجوبة) [23] هذه المسائل فان لا آمن [24] عليها الفقيه المعصومى اذا حدثنى [25] بالفراغ من نسخها كما فعل [26] هذه المرة وبالله التوفيق [27] .

انجز جواب المسائل على التمام ولواهب العقل
الحمد والانعام فى البدء والاختتام

[1] المنتفش [2] ممازجة جسم [3] اسكن [4] yok [5] yok [6] و غير ذلك [7] yok [8] تيقن [9] ممكن [10] التسخين طلب [11] فانفشق [12] ثم [13] yok [14] مما [15] yok [16] والحجرية [17] yok [18] ينحصر [19] جميع رسالته حق المسائل [20] yok [21] لشرحها [22] اعجل [23] yok [24] امن [25] اذا اخذ بينى [26] كما قيل [27] تمت هذه الرسالة .

مكاتبه لابى على بن سينا

مكتوب ابى‌السعيد الى‌الشيخ وجوابه
(ابو سعيد ابوالخير)

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحيم . رسالة للحكيم ابى على الحسين بن سينا الى ابن زيله جواباً عن كتاب الذى كتب عليه عزم على العزلة وقيل الى‌الشيخ قطب الاوليا ابى سعيد ابن ابى‌الخير قدس الله روحه‌العزيز . وصل كتاب فلان مبتنياً بجميع صنع‌الله لديه وسبوغ نعمته عليه واتصال هداية الله وحسن تيسيره اياه للاستمساك بالعروة الوثقى والاعتصام بحبل‌المتين والضرب فى سبيله والتولية شطر التقرب الى‌الله تعالى والتوجه تلقاء وجهه والاخذ فى سمت النيل به بافضا عن نفس غير هذه الخيرة ورافضاً بهمته الاهتمام بهذه الشوهاء القدرة و اعز واصل واسر وارد و انفس طالع و اكبر طارق و قراته و فهمته و تدبرته و كررته حتى تصورته و حققته فى نفسه و قررته فبدأت فى شكرالله تعالى واهب العقل و مفيض العدل و حمدته على ما اولاه و سألته ان يوفقه لا ضرر فى اوله وثبت قدمه على ما توطاه ولاتلقاه الاما تحظاه ويزيده الى هدايته و الى درايته التى اتاه درايته انه الهادى الميسر و هوالمدبر المقدر لا يعذب عنه مثقال ذرة فى‌الارض ولا فى‌السماء ولا يخلو باسطة حركة ولا قابضة سكون عن قدر منه وقضاء الخير برضاه وامره والشر بقضائه و قدره و كل ينزل من عنده وما امره الا واحدة كلمح بالبصر عنه شعب كل‌الاثر واليه تستند الحوادث والغير لذلك تقتضى الملكوت و يقضى به الجبروت وهو من سرالله الاعظم يعلم ذلك من يعلم ويذهل عنه من يذهل ولا يعصم والسعيد سعيد فى‌الازل والشقى شقى لم يزل لايسئل عما يفعل فطوبى لمن حازه القدر الى زمرة السعداء وجاذبة عن رتبة الاشقياء واورعة استرباح البقاء من غير رأس‌الفناء وما تزيد هذا الغافل من دار اهلها فيما بين اخفاق و انجاح غير ساق متشابه فيها عقبى يدرك نعوت ويتساويان عندحلول وقت موقوت دار لايرغب عن‌شهوتها الى‌الشهوة لايشبع عن

لذتها الا اللذة و يصرف عن مطلوبها المنال وعن محسوبها الوصال و كل مسلط عليه الملال دار ألمها موجع ولذيذها مشبع و صحتها قسر اضداد على وزن اعداد و سلامتها استمرار فاقة الى استمداد مذاقة و دوام حاجة الى مجرى بحاجه نعم والله ما المشغول بها الا مشط والمتصرف فيها الا محنط واخيذ حركات شتى وعسيف اقطار ترى مقسم الاحوال موزع البال بين اهل دياس و نفوذ احتباس فاين العاقل عن مهاجرة الى التوحيد واعتماد النظام بالتفريد و الخلوص عن التشعب الى التراب و عن التذبذب الى التهذيب و عن التردد الى التحدد وعن الدروس الى التجدد وعن زوال يلاحظه الى ازل يطالعه وعن تباه يمارسه الى ابد يشارقه اللذة حذاد الحسن صدقاً سلسال كلما سقيته على الري كان امنى واشفى و رزق كلما اطعمته على الشبع كان اغذى و امرى ري استشفاء ولا ري اناء وشبع امتناع لا شبع استبشاع ونسئل الله ان يخلو عن ابصارنا الغشاوة وعن قلوبنا القساوة وعن عقولنا الحيرة وعن نفوسنا دواعي الحسرة وان يهدينا كما هداه و توتينا من تيسره ما اتاه ويحجب بيننا و بين هذه الغارة الغاشة الميسورة فى هيئة الهاشة المعاشرة فى حلية المياسرة والمفاصلة فى معرض المواصلة وان يجعل اما منا فيها آثرت و فايدنا الى ما سرت اليه وصرت انه وليه واما ما التمسته من تذكرة ترد منى وتبصرة تأتيك من قلبي وبيان يشنيك من كلامى فكبصير استرشد من مكفوف ضرير و سميع استخبر من موقر السميع غير خسر فهو لمثلى ان يخاطب بموعظة حسنة ومثال صالح وصواب مرشد وطريق لسنة له منقد والى عرصته الذى امه منقد ومع ذلك فليكن الله سبحانه وتعالى اول كل فكره له و آخره وظاهر كل اعتبار وباطنه وليكن عين نفسه مكحولة بالنظر اليه وقدمها موقوفة على المثول بين يديه مسافرا بعقله فى الملكوت الاعلى وما فيها من آيات ربه الكبرى فاذا الخط الى قراره فكبره الله فى آثاره فانه باطن ظاهر تجلى لكل شئ بكل شئ

وفى كل شئ له آية   تدل على انه واحد

فاذا صارت له هذه الحالة ملكة وهذه الخصلة وتيرة انطبع فى فصه نقش

الملكوت و تجلى لمرآته قدس اللاهوت فالف الانس الاعلى و زاق اللذة القصوى واخذ عن نفسه الى ما هو به اولى و فاضت عليه السكينة وحقت له الطمانينة و اطلع على العالم الادنى اطلاع راحم لاهلها مستوهن لحبلها مستخف لثقلها مستحس لعقلها مستطل لطرفها ونذكره نفسه وهى بها بهجة بهجتها فتعجب منها ومنهم بعجبهم منه وقد وودّعها وكان معها كان ليس معها وليعلم انّ افضل الحركات الصلوات وافضل السكنات الصيام وانفع البر الصدقة و ازكى السير الاحتمال وابطى السعى المراياة ولن تخلص النفس عن الذوق ما التفت الى قيل و قال و خيرالعمل من مقام نيه و خير النيه ما ينفرج عن جنان علم و الحكمة ام الفضائل و معرفةالله اولى الاوائل اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه اقول قولى هذا استغفرالله واستهديه واتوب اليه وسكينه واسئاله ان يقربنى اليه انه سميع قريب مجيب وهو حسبنا ونعم‌الوكيل .

Ahmed III, No. 3447.

كتب الشيخ ابو سعيد ابوالخير الى الشيخ الرئيس

ابو على بن عبدالله بن سينا .

و اعلى فى غرف الجنان فتوحه فقال فى كتابه اليه ارشدنى فكتب الشيخ فى جوابه بهذه العبارة الدخول فى‌الكفر الحقيقى والخروج عن‌الاسلام المجازى أن لا يلتفت الا بماوراء الشخوص الثلثة حتى تكون مسلما وكافرا فان كنت وراء هذا فلست مؤمنا ولا كافرا وان كنت تحت هذا فانت مشرك مسلم . وان كنت جاهلاً فانت تعلم أن لا قيمته لك ولا نقد لك من جملة الموجودين .. هذه العبارة مكتوب الشيخ الرئيس الى الشيخ فلما وصل مكتوبه اليه واطلع الشيخ عليه استحسنه حتى ذكر فى كتاب المسمى بالمصباح . اوصلنى هذه الكلمات الى ما اوصل اليه عمر مائة الف سنة . من‌العبارة تم كلامه الحمدلله وحده .

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحيم . من اقوال الشيخ الرئيس . الحكمة اعزّ على

اهلها من الدنيا بما فيها لانهم بالحكمة عرفوها فاستقذروها واستكنفو عنها وتركوها لاهلها وينسبها و تحققوا ان الجيف بالكلاب اليق لا ينازع فيها موفق فصرفوا الى اقتناء العلوم و الخيرات و جدوا فى القيام بالطاعات و اقبلوا على التضرع فى الملوك و اخذوا فى تصفية النفوس و تهذيب الاخلاق بموجب الحكمة حتى زكت افهامهم وخلصت اذهانهم وصفت نفوسهم وتحت عقولهم فادركوا الكليات و الابديات و امتزجوا بالروحانيات والتحقوا بالطاهرات الباقيات الصافيات الدائمات فجالت حول العرش اسرارهم عميت عمادونهم ابصارهم فساروا بعد لك الى الله و اعرضوا عما سوءالله حتى وصلوا فعرفوا جلاله و شهدوا جماله و ابتهجوا بلقائه وتلذذوا ببهائه فبقوا من عشق و اشتياق ودهشته و تلاق فهم عند ذلك سكوت نظار وملوك تحت اطمار الى امور لا يفهمها الحديث لا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال منها غير الخيال وانى و ان لم اكن من الحكماء ولا من حزب العلماء والاصفياء بل معترف بقصورى فى الامور ملتزم للجهل و القصوز مقربان شاذهم لا يلحق وغاياتهم لا تسبق فلى همة عليه ونفسى ابيه تكره سفساف الامور ولا تلتفت الى الامانى ولغرور ولا تخذع بالدنيات والانتفاء للسفليات قائلة ادوم من المعالى منتهاه ولا ارضى بمنزلة دنية فاما نيل غاية ما ارجى. واما ان يؤتدنى المنية بل شعقها ونظرها فى العلويات و شغلها فى تصور الكلمات و تجريد العقليات تمت ابدا الى الروحانيات ومشتاق الى الباقيات الدايمات فما ترغب للدنى بعد ان عرفت المولى وما اشتغلت باكتساب حطامها ولا تصدق الى جميع ثمارها و اكامها والسلام الحمدلله .

Ahmed III, No. 3447
Hamid I, » 1447
Ayasofya, » 4851

رسالة فى الانتفاء عمّا نسب اليه

حسبنا الله ونعم الوكيل . بسم الله الرحمن الرحيم
رسالة له الى صديق فى ابطال مانسب اليه فى الخطاب

وصل كتاب الفقيه سيّدى و مولاىَ اطال الله بقاؤه و ادام تأبيده و وقفت على مضمونه واستجسمت حظ الانس بما يعترنى [1] فيه من خبر سلامته وما صمّم عليه من موافقة الصحبة الى اصفهان وسألت الله تعالى ان يلقيه فى جميع المذاهب و الاسباب الاقصى ما يقدر [2] محبته ويستهدفه امله و يحسن فيه عاقبته وهو القريب المجيب واما ذلك الحديث الذى بلغه من ذلك الانسان الذى ذكره فلا بلغنى [3] لقب تلك السخافة ولا بزمان ريا تلك الخرافة فان من عرف قدرى و وزنى زاد [4] امثال هذه الظنين عنى وعلم ان مثل هذه المعاملة لا يحشمها الا من الكفر رهصة والحمق و هضة [5] والطيش اسه وسخه والهذيان سخفه [6] وعادته وقد خالطنى الناس فى احوال الاحتشام والاحتساب [7] و فى احوال البسيط والاسترسال وعندما [8] يغلب المساعدة على مسكة العقل فما كشفنى الامتحان والابتلاء عن هذه الخلال وانا اُحرّم عليه المناظرة فى هذا الباب ليست من الاسباب وان يعلم ذلك الخبيث انه قد بلغنى هذا الحديث فانى اعلم انه مبعوث على ما يتقوله ملعن مراسل من جهة بعض الحسدة موشوا [9] و قد بلغ عنى ماشاكاه [10] ولم يكن الامر على ما حكاه فالله يعلم انى لم اصرف عنه رزقاً و رفقاً كان يتوقعه و يتطعمه بل كانت الامور بالضد [11] يحشبه و يحسبه [12] فلو لا منارىى [13] الجميل عنه لم تر [14] اليه من هذا الجانب ندا [15] ولا كانت ينسى معاملاته [16] المشهورة ابدا و قد عرف الفقيه حقوقى عليه و كفرانه

[1] بشرنى ، يسرنى [2] ما يقدره [3] بلغتنى [4] داد [5] دمصته [6] سجيته [7] الاحتشاد [8] ما ـ [9] مرسو [10] ماشكاه [11] مما [12] يحسنه [13] فى [14] لما ير [15] يدا [16] به .

و انــكاره لها و عودى له كلّما عاد لشملى [1] جامعا الى احسن ما كنت قبله بنبذ السياسة [2] وراء الظهر و تطلب معاملاته عن الذكر وخطاء القدرة [3] عن اَن يكون مخطأ له حال الحقد و ان يذهب [4] فيه اهل الجد و توطيناً للنفس على رجوعه الى الحافرة اذا انصرمت المحاورة و اقتصارا عنه على معاشرة كيعسر الظباء و يكثر العروس اذا طلب ظاهرها [5] باطن ولحاضرها غائب اعوز اعواز [6] الافوق وزاف زيافة التفوق [7] ثم هذا الحديث الذى انشا يهذينى به ليس اول ما يتلجلج به بل [8] ارز لم يزل يسحنه بل يعفنه ويدخنه وقد بلغنى هذا غير مرة ولـكن [9] لا على هذه الصورة و كان عندى اَنّ الفقيه ادام الله عزّه عرف الاصل فى هذا التزوير المضاف اليه من ذلك الاحمق المعتوه الشر [10] اخرى و اجتماع عدة من حمقى [11] همدان بعضهم قضى نحبسه والآخرون عيش اماّ الاصل فالخطب [12] التى كنت سفعت بالشانها برهة [13] بعضها فىالتمجيد و فى التوحيد وفى اثبات النبوات و دلايل نبوة المصطفى نبينا عليه السلام و بعضها فى آيات [14] الله و حكمه من ذلك ما فى الهيئة هيئة السماء على الشرح والاستقصاء و من ذلك ما فى تعريف حال الجنين [15] وهو ما فى [16] قرار مكين الى ان ينفس و فليتلقاه [17] منيرة ويشتمل لم [18] اتجدد عليه بتكثره و بعضها فى الرد على الصابئين والمجوس و النصارى واليهود وبعضها فىالرد على نفاة القدر وعلى القائلين ايضاً بالاجبار و غير ذلك وهذه الخطب قدضاعت فيما ضاع من الاسباب الاّ انّ لبعضها نُسخاً عند الاصحاب ولاُبدّلى من طلبها و حملها الى المرئى [19] ليعرض على الاجلة الدين سمعوا من ذاك الانسان عظيم البهتان حتى ان كان مايرونه [20] هو ذلك نظروا وتأملوا هل فيه مايتحافى عنه [21] العقل والدين ويباينه [22] الصراط المستقيم واما الاضافة [23] فهى ان الفرقة التى ذكرتها ائتمروا بينهم فقالوا ان هذه [24] الخطب متكثرة [25] الاسجاع محتملة لان ينسب الى التشنيع

[1] الشمل [2] سه السيابة [3] القدرته [4] به [5] لظاهرها [6] بيض الانوف [7] نسوق [8] هو [9] الا [10] السير [11] جمى [12] مالخطب [13] برهمة [14] اثبات [15] الجنن [16] ـ [17] فيتلقاه [18] لما [19] الذى [20] يرويه [21] عته [22] يناسبه [23] الاصابة [24] هذا [25] مكبرة .

لكنها بقية [1] المعانى على المعامر و الرأى يخدش بتحريف ويخلط بها اشياء كانت عند ابلغهم حمقاً مما هذى به بعض الصابئين والنصارى و رجل [2] ادركته وادركه الفقيه ادام الله عزّه ثم يعزوه الى فلان ففعلوا وحوا [3] من ذلك خلقه متنافرة الاعضاء متنافيه [4] الاجزاء لا يشبه شيئاً من الاشياء يصح من جوانبها الدسيس ولا يلبس فيه التلبيس ولقد عرض علىّ بهمدان شئ من ذلك فقلت كفت سخنه شاهدة بانه دعى منحل فطمه [5] بينه على انه ملفوف متعمل والعجب من استدلاله بالمقدور عليه من تكثير الاسجاع على انه مضاهى به المعجور [6] عنه بالاجماع حتى إستصلحوه لان يتوصلوا بتحريفه وخلط كشف من الغش [7] بلطيفة الى مثل ما افتروه [8] واختلقوه و زوروه والله يلعن من اعتقد ما يقولونه وبواه [9] ويلعن من بهت بهتانهم وافتراه والانسان الذى ذكرناه اعلم الناس بانه اظلم الناس ذليست الصورة عليه بخافيه [10] ولا الحلية عند ملتبسة ولو كنت ممّن يضع لسانه فى كلّ معرض [11] وينسبت اسنانه فى كلّ مقبض [12] لسلطت عليه اسله تسجيله [13] حتى يتبعت و تمزق فروته حتى ينهنيت فان فى ذلك العرض للمنتجّع مرتع وللناهل مشرع لكنى اقدسها [14] عند المدنس لمس [15] كلّ عرض و الاستطلاق فى كل عرض ولى عن [16] مثاله [17] شغل شاغل وليس فى الاشتغال به طائل والفقيه ادام الله عزّه يتأمل [28] ويعرفه وليعرض روعه ولا سوعن [19] فكره وليتعلم [20] انالبرى حرى وان الكذب الاخر [21] به له والباطل لا نهار لليلة والعقول قاعدة للتمييز بمرضيه والسلام.

لحمدا لله وحسن توفيقه

Ahmed III, 3447, varak 213 - 215
Esad Efendi 3688

(جواباً عمّا كتب ابو عبيد الجوزجانى)

Hamidiye: 1448 (Varak b 1339)

[1] يفيد [2] ورحل اذركبه [3] محوا [4] متنافرة [5] و نطمه [6] المعمور [7] السق [8] اقتدو [9] ويراه [10] بحافيه [11] عرض [12] معض [13] يستحله [14] اقرسها [15] لمس [16] على [17] فمله [18] هذا [29] ينور [20] وليعلم [21] الاخير.

Ahmed III, 3447. Varak (215 - 216)

رسالة الى علاءالدولة بن كاكويه

يتعلق باحشاى [1] برح و لنيران الافكار فى قلبي قدح ولـكل حاله من الهموم قدح للمكروهين الذين قد خصصت بهما بعد امن الحضرة الشريفة نصرها الله كمدالما يفوتني [2] من الخدمة من [3] مثل هذا الوقت ثم استعجام اخبارها على جملة وما خير [4] مواد الشرف ملسها [5] خوته [6] وسط عمود غلمانى الذين اخرجتهم منه [7] اتفق الانصراف عن باب اصفهان والاصوات يضطرب [8] لا يسوء وليس [9] والاراجيف يختلف بما يؤنس يوحش وانا [10] متحير متردد [11] حزين معد لا ادرى ماذا اصنع ولا اهتدى الى ما ادبر لنفسى [12] و اعتمد ولا كيف احتال لمعاودة الخدمة و اىّ طريق اركب فى الانحداب نحو الحضرة فكلها [13] على بعد المسافات مشحونة بالآفات المعتصمة بالمخافات ثم انى لستُ على بصيرة من مقر [14] الركائب العالى ولا على علم من الرأى الشريف فهو [15] يدبر ويقدم ويؤخر جعل الله جميع ذلك مقروناً بالنصر والتأييد والعزّ و التمهيد والظفر بالعدد وقمع [16] المتأيد الحسود وقد اخرجت الى هذه الغاية ثلثة [17] من اصحابى و تطاول الامر [18] فى (عينيهم) [19] تطـاولاً ولا ابايس من رقابهم وقطع املى [20] من انكفائهم [21] وغلب تقديرى انهم [22] اخذوا نحو اصفهان فمنهم من لديها اهل و كانوا الى هذه الغاية يتعللون وجاء فى سرعه عودنا الى ما قبلها فلما فات من الفرصة ما كان اكتب وبعد من سوء مباعدة الانصار ما كان قرب جانب الاصال وضعفت و تولت الامانى وارتدت و عذر [23] اكبر غلمانى ويفضوا ليدنا [24] وسمونا عنه و رغبوا عنا ولم يأتى منذ سائر [25] الركاب العالى من الورد جان انّ من خاص [26] الركابه ولا يورد علىّ من المجلس الشريف

[1] باحباى [2] يقوتنى [3] فى [4] باخر [5] ملسها [6] ضربة [7] فيه [8] يضطربما [9] وبسر [10] انما
[11] متلذذ [12] لنفس [13] فلكها [14] قمر الركاب [15] فيما [16] جمع [17] بله [18] الى يد [19] ـ [20] اهلى
[21] اذكائهم [22] انه [23] اعثر [24] و يفضوا اليه بنا وسموا بابا [25] ساد [26] حاضر .

كتاب بينه حتى اوهمتنى نفسى ان ولىالنعم اعزّ الله نصره قد مسنى او اعتقد انّ وقود[1] لى على هذه الحضرة الشريفة كانت بغير امر منها و رسم جزؤ[2] فى وقودها قعدنى فى المدعين[3] واسى فى صحيفه المحرمين و استحسن حرمانى نواب المقبولين المصيبين[4] او يقدر انى اوثر المقام ولو فىالنعيم وهو بقلب[5] فى تلك الخطوب ولنا فىاهوال تلك الحروب لا والله والا فقد ترتب[6] منه وامست[7] عن صارة وشاقة وهل كنت استطيع ان يامرنى ولى نعمتى بالتوجه الى هذه الجهة فاعصى امره و اخالف رأيه وانشر عليه و انكر اختياره ولو رسم لى المقام بالباب العالى او المضى[8] الى بلاد الروم او الوفادة على اعدا عُدّو وهل كان لى امر افاب عليه وانسلح عما يرضيه[9] فباى جرم استوجب هذا الاطراح وما فارقت من جناح والله ان نعلنى من البلا بل وبعد فى ازلازل ابعدى و انسداد ابواب الاخبار الصحيحة دونى ما قد هدنى ونغص عيشى و اقض[10] مضجعى و هو ولى التطول فانها الحال والتوصل الى توجيه[11] هذا الغلام فى الوقت واشرا كى فى معرفة السلامة الشاملة العامة واطلاع على ما تدبر ويرى المشورة على ما اجتد[12] به و واجد رأيه الشريف فيه من[13] تصديقه على اوامره و نواهيه انشاءالله وحده تمت الرسالة بعون الله تعالى و حسن توفيقه وصلىالله على سيدنا محمد و آله .

Ahmed III, No. 3447
Hamid I, » 1447
Nur Osmaniye 4894
Ragıp Paşa

[1] وقودنى [2] حزم [3] المذنبين [4] المصمن [5] يتقلب [6] رب [7] وامسه بمن
[8] احضر [9] يرصد [10] وانص [11] يوجه [12] احمده [13] ـ .

Varak : (217 - 218)

رسالة للشيخ الى أبى طاهر ابن حسّول

هل للاستاد الفاضل الرئيس الاوحد اطال‌الله بقاءه صار [1] ساغره و نعماه جاعلاً اعداه فواه فى الاقطار بعد انتصاف النهار بشئ الحدّه [2] مما يعتم [3] فى ذلك الحديث اوده واودى و عندى سلاف اصرع من داد و اعتق من عاد و افنى من حساد وادب من سقط و ماد فى حلخ اوتاد و اعطر شمائله وقد علفها الشمول وارق من الصبا و قد قابلها القبول كانها الا رجوان [4] المطلول والرهمقان المبلول و البرهان [5] المحلول والتامور المسبول والعدم المفروك والورس المدروك و عنى الديك رمدا اختره واحمال [6] التدارج حرص عقده و كانهار شاق [7] ظلم الجيب فى‌الغروبة و لطيب و كانها عصرت من‌المسك و اوفر ولسوه انما هو شمة [8] ولومه انما هو جرعة وصرعة [9] انما هو يحيل و بالجملة لا قيل لى توصيفه ولا طاقة لى تبعه [10] لا افيد مدحه ولا اقدر قدره [11] انما هو الطرد الاطرل والانتها اليه ولا الانتهاء [12] الرؤية لا الرواية و المشاهدة لا الحكاية وما سواء [13] ذلك قباحه [14] و وجاحه و حلاوة اليها حاجة وطن [15] فيه تماح و خوح صماح و اخلاط اشباح كانها فرزين وشاه والبارد من بعض وشرق و غصص وقال لا ليتنى ولا اماوس [16] اذا استويت على بختى و ذلك سعادة بختى لقد عاشرهم ليالى وقد اخلى بالمجالس و علابهم و قد حدثك مجدالناس [17] ولى فى لياليه نصيب وهو نصيب قريب و صلى‌الله على محمد وآله اجمعين .

Amed III, No. 3447.

[1] حار [2] اتحده [3] يقسم [4] الاحوران [5] البهرمان [6] و اجفان التدارح صرحى عفره [7] شافة [8] شمسة [9] حرعة [10] تبعه [11] لا امدت قدره [12] الانها [13] سوى [14] فتاحة [15] وطين [16] انا وسى [17] النايس .

نسخة رقعة كتبها الشيخ الرئيس الى جعفر القاشانى

ايها الباز الاشهب بل القوم المصعب بل الطود الاكهب اكلّ من جلس فى الايوان وتصدر فى الديوان تكبر على الاخوان وتلى عليهم سورة الهجران ان شاورهم فى السلم و يحاورهم الكلام عنده و تعطيهم عاداته و تكذيبهم عذاته ما بان ولا زورة ولا دخلة ولا استدعاء ولاخبر ولا ذنوان هذا مثله نسح فليحس الرجوع ولكن المطبوع وليعتقد التواضع والخشوع ولا ارفع من التواضع ولا اوضع من الترافع ولا اجلب للمقت فى الوقت من التنبيه وما اقبح اليه بالسه اذا كان منه من هو اولى من يراى نفسه التى كان يراى بها او قال حلوابه لا عابسا باس عقله ولا ربا من صاحبه ولا صعب كحر العجوز فى ايام بردالعجوز بل على العادة التعارفة اثنين من يجعله الربيع مساعدا فى حداثه المرتع اليس هكذا قيل بل لا تقل نعم قل الى الطبع با بن عم وقت فى العزّ والنعم.

Hamidiye 1448. Varak: 641 a.
Ahmed III. 3447 Varak: 299.

رسالة الى الشيخ ابى الفضل بن محمود

كتاب [1] اطال الله بقاءه الشيخ من العسكريات با حاسلق وامور الحضرة العالية جارية على سنن الانبياء والتعبد ولله الحمد و المنة وصلوة على نبيه محمد وآله و ورد خطاب الشيخ معترا عن وجه الامل ومصرا [2] قصر الارتياح والجدل بما يظن به من اخبار سلامته وجميل عوايد الله تعالى الى مساحته و فهمته مرما حاله حامدا لله العلى على ما منحه من المواهب و حوله راغباً اليه فى ان يسبغ ذلك عليه ويتم قبله فامّا يطول به من السبق الى اصدار القاصد

[1] كتابى [2] مفرا عن نمر.

و استماع الخبر العالج ما [1] يجدده الله تعالى من الدولة القاهرة والاقبال العادى الرائع فقد عرفته معرفة معتدبه متحجح سلرمه معرف بعارفة وان كنت لم اخل علم الله سبحانه ساعة من استهداء اخباره من انفاس الرياح واستعلافها [2] من وفود الامساء والاصباح والسكون الى ما كنت الحف به من حملتها [3] فى السلامة والاستقامة ولم امتر عن الباعثة بالموقف الاشرف و شرح معاليه وهُب [4] الشهادة بانه بحمد [5] الله او حد زمانه فضلاً و كمالاً و كفى ما يده استغلالاً وانه ما وزن به احد من الفضلاء والاولياء الارجح ولا استسق بمساه [6] خير الانجح وسينقل اليه ماجرى بعضه ليعلم انى الصديق الصدوق ولن أُريده شرحاً ورأى الشيخ فى الوقوف على ما طالعت به والاجار عنه بذكر [7] خيره و وطره وامره اعلى انشاالله تعالى تمت المكاتبه بحمدالله.

Nur Osmaniye: 4894
Ahmed III, 3447, Varak: 219
Hamidiye: 1447 - 48.

بسم الله الرحمن الرحيم. رسالة الى الشيخ ابى القسيم ابن ابى الفضل [8]

قد علم الشيخ صورة الحكيم ابى [9] طاهر احمدبن عبدالله المتطبب فى وجوب حقه ويخصصه بالخدمة الرفيعة و تحققه وما ابو جاه من العناية يامره و اشتد [10] شكره و كان حاصل له بضاعة ما يدج عند احد الباعة وبينه وبين الشيخ على ما ذكره صداقة و وكيدة و معاملات كثيرة واذا يطول بمخاطبة [11] فى معنى تلك البضاعة واصدارها اليه على الوجه الذى هو املاء به اقدر عليه المزمت الهيئة فى بابه واصها [12] الى ساير ساره واراى [13] الشيخ فى معرفة هذه الجملة و مباسطتى فى مهماته المتوقعه ولنا بانه المقدمة موفق انشاالله تعالى تمت بحمدالله وحسن توفيقه.

Ahmed III, 3447, Varak 221
Hamidiye: 1448
Nuru Osmaniye 4894.

[1] بما يجدد [2] واستملافها مع وقود [3] حملها [4] و ب [5] لحمد [6] مسماه [7] نذكر [8] الفاضل
[9] الى [10] الله [11] بمخاطبته [12] واضمها [13] ماعه وراى

رسالة
فى ابطال احكام النجوم

يا حى يا قيوم يا ذا الجلال والاكرام

بسم الله الرحمن الرحيم . رسالة فى ابطال احكام النجوم للشيخ ابو على سينا. رسالة فى ابطال احكام النجوم نسخها من اصل اهداه الى الشيخ أبو العز بن زيلة رحمة الله عليه و ذكر انه تصنيف الشيخ الرئيس ابى على بن سينا وكان بعض للاصل بخط ابى منصور بن زيلة والكلام قريب من كلام الشيخ الرئيس ولا اعلم هل هى تصنيفه له الا ان ابن زيلة قال هى تصنيفه ولاجل انها منسوبة اليه اضفتها الى تصانيفه فى موضعها الاليق بها و بعد فان العلم الذى لا يقصد العاقل نقضه ولا يشتغل بالرد عليه ضربان احدها ان يكون دار العلم من الضمة والوضوع و قيام الدلالة عليه بحيث لا يشك فيه عاقل ولا يشتبه[1] عالم كالعلوم التى يعرف ببداية العقول و او ايلها مثل ان الكل اعظم من الجزؤ وان الاشياء المساوية لشئ واحد بعينه متساوية وما اشبه ذلك من الاوليات و امثال هذه لا يشتبه الا على الغير الابله[2] على من يغالط فى الحقايق نفسه ولا ينكره الا المعاند للحق والمباهت ومن حق العالم ان لا يناظر مثله ولا يلتفت الى قوله فان الاشياء الخفية يتبين بما هو اظهر منها وليس هى اظهر فى العقول

Ahmed III, No. 3447
Üniversite, « Yıldız » 1456

Anawati şöyle diyor :

يقول ارجن * ان هذه الرسالة مطبوعة ولكننى لم اعثر عليها

(Bibliographie d'Avicenne, 1950, Le Caire)

* Osman Ergin'in 1937 *İbn Sina* Jübile Kitabında çıkan ‹bibliyografya› makalesini kasdediyor.

[1] يشتبه [2] الا على الابله .

من الاوليات فمن انكرها فيما ذا يتبين له صحة ذلك وهو اظهر الاشياء عند العقل و مثال ما هو دون ما ذكرناه في الوضوح ولكنّه صح بالقياس البرهان والمقدمات الاولية كالمسايل الهندسية والعددية فان انتقال هذه المسايل وانه لم يوجبها اوايل العقول فقد صحت بالبراهين فصارت بعد قيام الدلايل عليها كالاوليات من حيث الصحة.

وقد يشتبه مثل هذه المسايل و اوايلها على من لم يعرف مرادقايلها ولم يقف على سواه مثل ما وقع لبعض متكلمي زماننا لما سمع قول المهندس انّ النقطه شئ ولا جزء له فاخذ القلم و نقّط على الكاغذ نقطة كبيرة ثم قسمها وقال انظروا الى حماقة المهندسين اذ قالوا انّ النقطة لاجزأ لها وهذه هى النقطه ولها اجزاء بما حمله على هذا القول جهله بمراد المهندسين من النقطة لانّ النقطه عند المهندس غير ما ذهب اليه المتكلم فلهذا اخذ يردّ عليه واماّ ما مثله المتكلم فهو سطح عند المهندس لا نقطة فاذا كان الامر على هذا فان العاقل يشتغل بالرد على امثال هذه العلوم ولا يقصد نقيضها لان ليس عليها نقض ولا رد والضرب الثانى من العلوم التى لا يشتغل بالرد على امثاله العاقل ولا يقصد نقضها ان يكون ذلك العلم من الخساسه وسقوط الرتبة بحيث لا يشتبه ذلك على من له ادنى معرفة بالعلوم وله قليل بصر مثل علم النيرنجات وعلم الاكتاف و الاختلاج وما اشبه ذلك فان العلماءَ لم يجعلوا لها من المرتبة والمنزلة ان يتقصوها او يردّوا عليها ومن هذه القبيل علم احكام النجوم وانما اعرض العلماء عن بعضه والرد عليه بعلمهم بظهور بطلان اصوله و فروعه وانه ليس نسبته ذلك على من له ادنى مسكة من العقل ولايلتبس ذلك الاّ على من يقف فى وجه الحق ويلتبس على نفسه ماهو بين نفسه فلهذا ليس يوجد لاحد منهم شئ من هذا النمط اعنى الرد على علم احكام النجوم

Köprülü: 1589 Hamidiye: 1448 Nur Osmaniye: 4894
1458. Universites N. (1246 da yazılmış)

80/a حرر من نسخة سقيمة جداً ولم يكون ان يصحح جميع العبارة و ارجو الله ان يهديني بوجود نسخة اخرى و انا الفقير مصطفى بحجت رئيس الاطباء السلطانى.

96/b فى سنة اربعين و مأتين و الف فى اوائل شهر رجب.

غير انى لما رايت بعض اصدقائى شديد الميل الى هذا العلم كثير الاشتغال به وانخدع بقول اصحاب هذه العلم و آثر فى نفسه تمويهاتهم و كثيراً ماذهب احارمه[1] و اذاكره واعلن وله بطلان هذا العلم وفساد اصوله ساله ان اجمع له طرفاً بما كنت اذكر له متفرقاً فى كتاب يكون دستوراً له يرجع اليه فى اوقات الخلوات ليتحقق قولى ويقف على صدق مقالى فاجبته الىذلك و ابتدأت ، وسميته الاشارة الى علم فساد احكام النجوم وسالت الله التوفيق على ذلك انه قريب مجيب فاقول قدرسخ فى اوهام كثير من الناس اشياء محالة لشدة حبهم اياها عسيرة الوجود او عديمة فمن ذلك حبهم الراحة والعيش الهنى فى الدنيا الذى لا مشقة عليهم فيه و علمهم ان ذلك انما يتأتى بالمال و بالغناء و تحصيل المال وجمعه من اشق الاشياء على الانسان وابعدها من الوجود واما ما يورث من المال او يحصل بوجود ضالة او عثور على كثير و ذلك من غير مشقة ولا تعبة فعلوم ان وجود مثل هذا نادر لا دائم ولا اكثرى والنادر لا قياس عليه ومعلوم ايضا ان من حصل ذلك المنال الذى انما حصله بمشقة وغناء[2] عظيم فلما استحكم فى قلوبهم ما ذكرنا من حب الراحة بمثل ما اوهامهم انه يكون طريق تحصيل للانسان به المال بلا مشقة و تعب فاعتقدوا واثبتوا فى اوهامهم امر الكمياء وجعلوه اصلاً و قالوا ممكن ان يتخذ شئ اوتدبر تدبير يصير به النحاس فضة والفضة ذهباً وبنوا عليه فروعاً وصنفوا فى هذا الباب كتباً كثيرة مثل كتب جابر و كتب ابى زكريا الرازى وغيرهما وهذا شئ باطل لان مايخلقه الله تعالى (حدة) بواسطة الطبيعة يعجز عنه الصناعة ومايعلمه الصناعة لايشتغل به الطبيعة وليس غرضنا هاهنا ابطال هذا المحال ومن ذلك حب اكثر الناس لمشاهدة الاشياء الغائبة عنهم مثل البلد الغائبة و الممالك البعيدة ورؤية اهلها و عجايبها و علمهم ان السياحة فى اقطار العوالم شاقة وبلوغ اطرافها متعب و خصوصا على من لم يكن له زاد ولا راحلة فعلوا فى انفسهم ان هذا انما يتأتى بالطيران دون المشى و توهموا انساناً طايرا او اعتقدوا وجوده وسموه عنقاء مغرب ثم القوا عليه حكايات واسماء ونسبوها الى العنقاء وحديث العنقاء معروف فى الامم

[1] احاوره [2] عناء

او فی اكثرها وهذا شیٔ محال فعرف بادنی تأمل وليس غرضنا ابطاله فی هذا الموضع ومن ذلك حبّ الناس معرفة ما سيكون فی المستقبل وما يحدث فيه وعلمهم ان ذلك لا يطلع عليه الا نبیّ مرسل اوحی الله تعالی اليه فوقف عليه وعرّفه او ولیّ من اولياءالله او صديق رأی فی المنام رؤياء صادقة اما يحب [1] يحتاج الی ذلك فادرك به علم ما سيكون فی المستقبل ولهذا قال النبی صلی الله [2] عليه الرؤياء الصادقة جزء من نيف واربعين جزؤا من النبوة فلما غلب عليهم حب ماذكرنا بمثل فی اوهامهم ورسخ فی قلوبهم علی احكام النجوم وانه سيعلم من قبله [3] الاشياء الكائنة قبل كونها ثم وضعوا له اصولا من تلقاء نفسهم غير صحيحة مسايلهم والفوا فيها كتباً غير قليلة وليس علی شیٔ مما وضعوه دليل ولا يشهدُ علی صحتها قياسٌ ونحن نريد ان نبين اولا بطلان الاصول التی وضعوها و فساد مابنوا عليها لم يتبعه ببيان امتناع ادراك هذا العلم والوصول اليه بوجه من الوجوه فنقول آن من الاصول التی وضعوها بلادليل قولهم انّ كوكب زحل نحس بارديابس والمشتری معتدل سعدٌ و انّ المريخ حار يابس نحس و انّ الشمس حارة يابسة سعد اذا كانت بعيدة نحس اذا كانت قريبة فان الزهرة باردة رطبةٌ سعدة يحب اللهو والغناء وان عطارد مساعد مايل سعدٍ من السعود و نحس من النحوس يكتب و يعمل الاعمال الدقيقة وان القمر رطب وان الاعمال الحقيقه الحضرة الشريفة الوجود و منوطة به و يدل علی فساد هذا الاصل انه ليس علی شیٔ مما قالوه حجة ولا يستند الی دليل وليس يوجد فی كتبهم حجة البتة علی دعواهم ولا فی كتب اساتذهم بل هو قول خرافٍ وضعوا من تلقاء انفسهم وضعاً واخذوه تقليداً من غير برهان ولا قياس و ايضا قد صح ان الحر والبرد المحسوسين هما اوصاف هذه العناصر الاربعة التی هی الارض والماء و الهواء و النار و اضاف ما يتركب منها و قد صح عند اصحاب هذا العالم (العلم) اَن اجسام الافلاك و الكواكب خلاف الاجسام الارضيه وان هذه الكيفيات بعيدة عنها غير موجودة فيها ولهذا قيل انها من طبيعة خامسة ای ليست متركبة من هذه العناصر الاربعة المذكورة فاذا

[1] يجيب :1458 .Ü (لا يحتاج الی تعبير او بحيث يحتاج) [2] Ü (تعالی) [3] قبله

كان ذلك كذلك فكيف يكون هناك شئ بارد اوحار اورطب او يابس ثم نقول سلب [1] هذه الحرارة فى هذا العالم شيئان احدهما الشعاع والضوء والثانى الحركة وقد بان بهذا فى علم الطبيعيات وانه حيث يوجد احد هذين السببين يحصل الحر و حيث لا يوجد ولا واحد منهما يحصل البرد على حسب ما بينوا هذه المسئلة فى موضعها واذا كان كذلك لزم ان لا يكون هناك برودة لا محالة ان [2] اسرع الحركات موجود [3] هناك وهى حركة الفلك الاعلى والشعاع ايضا على زعمهم موجود هناك [4] و فتحت ان يكون جميع الاجسام التى هناك حارة و يابسة ولا يكون هناك شئ بارد ولو كانت الشمس على زعمهم حارة لكان كل ما هو اقرب اليها اسخن والامر بالخلاف من ذلك فان الهواء العالى ابرد من الهواء السافل فدل على انه ليس هناك شئ حار ولا بارد قالوا انا نريد بهذا [5] انه يحدث من زحل فى الارض البرودة و النحوسة لا انه فى نفسه بارد نحس وذلك نقول فى جميع الكواكب و فيما ينسب اليها فنقول وليس لكم [6] على دعواكم حجة ولا دليل و من الذى يدرى ان زحل يحدث منه البرد فى الارض و من المريخ الحر وغير ذلك مما ينسبوا [7] به الى الكواكب وان كان قد صح انه ما من كوكب من الكواكب الا وله اثر فى هذا العالم ولكن الشك فى معرفة ذلك الاثر اى اثر هواء حرارة ام برودة ام غيرهما ولو ادعى مدعى ان الحر يحدث عن اثر زحل والبرد من اثر المريخ فلا يكون دعواه اولى بالرد من دعوى هذا المنجم لانه ليس على صحة احد القولين حجة ولا على بطلان احدهما دليل فان قالوا هكذا ذكرت الاوايل فى كتبهم ونحن نقول مثل قولهم والجواب انه ليس كلامنا ولا مناظرتنا معكم و انما كلامنا مع اولئك الاوايل الذين صنفوا الكتب فى هذا الباب و ذكروا فيها اشياء ليس عليها دليل ولا حجة لانكم قد رضيتم ان يقلدوا اولئك ولا يطالبوهم بالدليل على دعواهم المذكور فيها و اما ما ذكروا من نحوسة بعض الكواكب وسعادة بعضها فانه كلام باطل لانا [8] تبين ان لا سعادة

[1] سبب (Ü) [2] لان (Ü) [3] موجودة [4] هذا [5] Manası anlaşılmıyor
[6] دليل على دعواكم [7] نسبوا [8] نعلم ان لاسعادة.

فى هذا العالم على الاطلاق ولا شقاوة ولا خير ولا شر كلياً وان الشر الجزؤى والخير الجزؤى الذى يوجد فى ظاهر الامر انما يوصف مما يوصف به الاضافة الى اشخاص معينة وان هذا الكثير الجزؤى الموجود هو خير لانه موجود من سبب خير فى نفسه صفى[1] كلى فلا يكون اذاً شرا وهناك هذا ما يشاهد من حال الشمس وما فيها من النظام الكلى والصلاح العالم التى لايحتاج الى ذكرها واول ذلك حياة العالم وقت الربيع بسبب قربها من الا ماكن وما احد من ذلك وقت الشتاء وما فى هاتين الحالتين من الصلاح اعنى قربها وبعدها وما يحصل لا كثر الحيوانات من الانحزاب والفتور وقت غروبها[2] والامسار والتصرف فى الحوايج وقت طلوعها و فى الحالين من الصلاح ما فيهما من فوائد اخرى لاطول الكلام بذكرها فان اتفق وقتاً ما ان يحصل الانسان فى صيف صايف وقت انتصاف النهار فى مفازة ولا يكون معه ماء فيهلك عطشاً فان هذا الهلاك شر لذلك الرجل بعينه و بالاضافة اليه لا ان فعل الشمس شر لانه[3] لو لم يكن بالصفة التى يهلك لسببها ذلك الانسان لما كان الشمس شمساً حتى لوقال قايل كان يجب ان يكون الشمس بحيث لا يصيب بسببها وذلك الشر الجزؤى فكأنه يريدان لا يكون هذا الصلاح و هذا النظام الذين هما موجودان فيه وفى ذلك من الفساد ما لا يخفى فاذاً ذلك الهلاك ليس هو شر مطلق بل هو خير لانه حاصل عن مثل ذلك الخير المطلق و كذلك النار فى احراقها بعض الحيوانات عند قربه منها فاذاً ليس فى العالم شر مطلق البتة و كذلك نقول فى المرض التى يصيب الانسان والموت فان الموت والفساد خير من هذا الوجه لان نظام العالم وضعه على ان يحدث فى العالم اشياء و ياخذ بتزايد زمانا ثم يقف ثم يأخذ فى النقصان لم يفسد ولو لم يمت هذا الانسان اولم يفسد ذلك الشئ الواحد لزال هذا النظام والصلاح واقله انه لو لم يفسد الحاصل لما كان للجائى مكان فى العالم ولا مجال واذاً فى فساد الجزؤيات صلاح كلى واما المرض فهو سبب الموت واذا كان الاصل الذى هو الموت خيراً فيكون سببه ايضا خيراً و اما الفقر الذى يعد شراً و نحساً والغناء الذى يعد خيراً وسعداً فليسها

[1] صنى كلاً (Ü) [2] الانتشار [3] عليه لانه.

كذلك على الاطلاق لانه ما من حالة لانسان فى الدنيا وهو يعد حالة ذاك فقراً لنفسه و نحساً الا وتسالك الحال سعادة وخيراً لاجر وغايتههناه وان يكون له مثل تلك الحال الاترى انه ليس فقراً اصعب من الفقر [1] المدفع ومع ذلك يتمناه المريض المشرف على الموت فى اكثر الامر [2] ماذا لاشر ولا نحس فى الدنيا على الاطلاق و كذلك لاسعد على الاطلاق لانه مابين حاله فيها اكثر الناس الا ويعد كل واحد منه تلك شقاوة منحسة لانه يقول قول تلك الحالة و ارتفعت همته الى شئ آخر فوقه سواء كان سوقياً او دهقانا او سلطانا فانما هو فيه من حال الدنيا بعده نفس شر او شقاوة فاذا ما ذكرناه صحيح ان لا سعادة ولا شقاوة فى الدنيا مطلقين ولهذا قيل ان كل واحد من الناس فى الدنيا غير راض بما اعطاه الله الا بالعقل فان كل واحد عند انه اعقل الناس فاذا صح هذا وان لا شقاوة ولا سعادة ولا خير ولا شر فى الدنيا على الاطلاق فكيف ينسب السعادة والشقاوة والخير والشر الى الكوكب والافلاك فاذاً لا سعد ولا نحس هناك على هذا الوجه وان سئلوا لمَ صار زحل نحسا والمشترى سعدا ولم لا يجوز ان يكون الامر بخلاف هذا فلا نجد لهم على دعواهم حجة ولا على الرد على القائلين بخلافه فكل ما كان كذلك فلا يكون علماً بل يكون شكاً وظناً فان قالوا هذا الذى نذكره و نذعنه قد ذكره بطلميوس صاحب كتاب المجسطى فى كتابه المسمى بالاربعة و كتاب الثمرة فيقول [3] لاسعد ان يكون مصنف هذين [4] الكتابين بطلميوس آخر غير صاحب كتاب المجسطى لان البطالية [5] كثيرون ويكون هو من جملة اصحاب احكام النجوم وان جوزنا ان يكون هو صاحب كتاب المجسطى فلا يكون كلامنا معه الا مثل كلامنا مع غيره [6] فيقول ان الذى ذكرت على صحته دليل ولا حجة فان الباطل يرد عليه كل احد كاينا من كان ويقول [7] يجوز ان يكون لصاحب كتاب المجسطى فى تصنيف هذين الكتابين غرض و نحن لانعرف غرضه وهو مع ذلك كان عارفا ببطلان

[1] المرض المزمن [2] ولذلك [3] لا يبعد ان يكون تصنيف [4] الكتاب [5] البطالسه [6] فنقول [7] ونقول .

ما ذكره عالماً بفساده كما حكى عن اليحيي النحوى انه كان يردّ على كلام ارسطوطاليس وكان غرضه مساعدة نصارى ذلك الوقت كيلا يقال انه يميل[1] الى مذهبه وكان عالما بفسادها بقوله لانه قد وجد له كلام فى الحكمة والعلم موافقاً لقول ارسطوطاليس يدلّ على ان ما قاله[2] قاله لاعن اعتقاده وانّ ظاهره كان بخلاف باطنه فكذلك هذا الرجل الذى[3] نسم اليه الكاتبين يجوز ان يكون حاله كحاله من الاصول الفاسدة التى وضعوها كلامهم فى التربيع على حسبها قالوه فى الكواكب وهو قولهم انّ بعض البروج نارية كالاسد[4] والحمل والقوس وبعضها ارضية بعضها كالثور والسنبلة والجدى وبعضها هوائية مثل الميزان والجوزاء والدلو وبعضها مائية مثل السرطان والعقرب والحوت وسمّوها المثلثات[5] و قالوا ايضا انّ بعضها نهارية وبعضها ليلية وبعضها ذكروا بعضها انثى وسمّوا بعض اجزاء البروج الحدود وبعضها الوجود وبعضها النولهرات[6] و بعضها الامار وغير ذلك من الاسامى التى وضعوها لها على حسب آرائهم و شهواتهم فلا يجد[7] لهم على دعواهم حجة فى هذا الباب وهذا الكلام منهم مثل كلامهم فى الكوكب والرد عليهم كالرد فى قولهم فى الكواكب وايضاً قد ثبت عند العلماء انّ اجسام السموات بسيطة والبسيط معناه انهّ ليس مركب من اجزاء مختلفة بالحقايق الذاتية كلّ ما كان كذلك فلا يختلف اجزاؤه بل يكون متشابهة الاجزاء واذا كان هذا صحيحاً فكيف يكون بعض اجزاء الفلك مخالفاً لبعض حتى يكون الحمل حاراً والثور بارداً او يكون الحمل ذكرا والثور انثى وغير ذلك مما ذكروا او نسبوا الى اجزاءالفلك ومن بساطة جرم الفلك استدلوا على تجربة (تجرده ؟) فانه لا يجوز ان يكون بعض اجزاءِ البسيط مربعاً وبعضها مسطحاً لان اختلاف الاجزاءِ فى الشكل والكيفية يدل على اختلافه فى النوع وليس حركة الفلك كذلك وايضا لوقلنا هذا الدعوى فنقول الحمل مائىّ والسرطان نارىّ والحمل انثى والثور ذكر يمكنهم ان ينفصلوا على هذا

[1] على مذهبه [2] yok قاله [3] İkinci الذى يستند [4] كالحمل والاسد [5] وسماها
[6] النوبهرات [7] فلا نجد .

على اعتراض كما لم يكن لهم عن مثل هذا القول انفصال[1] الكواكب فقد صح اذا[2] انه ليس هناك شئ بارد ولا حار ولا ذكر ولا انثى واما الاسماء المعروفة الموضوعة لاجزاء الفلك كالحمل والسرطان وغير ذلك فليس لها حقيقة بل لما راو[3] واحمله من الكواكب شبه صورة ما سمّوها بذلك الاسم لان لها عندهم حقيقة وهذا مثل ما سمّوه عدة كواكب ذنباً وعدة[4] اخرى نسراً وكذلك سموا جملة منها قصعة المساكين وليس لهذا الصور حقيقة وكذلك اسماء البروج ليس لها حقيقة واذا كان كذلك فلمَ صار لصور البروج اثر فى العالم ولا يكون لساير الصور اثر[5] ماعجب من هذا انهم لم يجعلوا للصور الخارجة عن[6] منطقة البروج حكم ذلك البرج الذى هى فيه لانه ما من كوكب الا وهو فى برج ما فلم يقولوا ان طبع النسر الواقع مثلا طبع الكوكب الفلانى من السيارات حتى قالوا ان طبع الكواكب الفلانى طبع المريخ وطبع الكوكب الفلانى طبع المريخ وطبع الكوكب الفلانى طبع المشترى ولو نسبوها الى طبايع البروج التى هى فيها لكان اولى فقد علم انه ليس لما نسبوا الى الصور التى فى السماء حقيقة من الاسامى ولا على ما نسبوا اليها من المعانى دليل ولذلك الكلام فى الحدود والوجوه وغير ذلك ومن تلك الاصول الفاسدة قولهم ان البرج الفلانى بيت الكواكب الفلانى وشرف كواكب آخر وهبوط آخرو وبال آخر مثلا قالوا ان الحمل بيت المريخ وشرف الشمس وغير ذلك من الاوصاف وكذلك قولهم ان البرج الفلانى انتهى بطالع فلان فى السنة الفلانية واذا تحقق هذه المعانى فلا يوجد لها اصل ليستند اليه ولا على صحتها دليل وان سئلوا لم جعلتم برج الحمل بيتاً للمريخ ولم يجعلوه بيتاً لعطارد ولم جعلتم لعطارد بيتين و للشمس بيتاً واحداً والشمس اعظم كوكب فى السماء واثبتها اثراً فى الارض و عطارد اصغر كوكب فى السماء لانّ اصحاب الرصد قالوا انّ جرم الشمس مثل جرم الارض مائه وسبعين وستين مرة تقريباً وجرم عطارد اثنى وعشرين

[1] انفصال (الكواكب) [2] (اذا) انه [3] راوا جملة من [4] عدة (اخرى) نسراً
[5] و اعجب [6] عن المنطقة.

الفاً من الارض تقريباً فعلى هذا يلزم ان يكون للشمس بيوتاً كثيرة ولا يكون لعطارد بيت البتة ولِمَ جعلتم للقمر بيتاً واحداً ولكل واحدٍ من الكواكب المتحيزة بيتين و [1] الصق الذى اوجب هذه القسمة فلا يجد لهم على ذلك دليلاً ولا حجة وكذلك لو سئلوا لمَ جعلتم الجدى والدلو بيتى زحل ولِمَ لم يجعلوا [2] هما بيتى الزهرة فلا يمكنهم الانفصال عن هذا السؤال [3] او ليس على ذلك حجة ولا دليل ومن تلك الاصول الفاسدة قولهم ان الطالع بيت الحياة والثانى بيت المال والثالث بيت الاخوة والرابع بيت الآباء والخامس بيت الاولاد والسادس بيت المرض والسابع بيت الازواج والثامن بيت الموت والتاسع بيت السفر والعاشر بيت السلطان والحادى عشر بيت الرجاء والسعادة والثانى عشر بيت الاضداد [4] فساد هذا ان ليس على هذا الوضع والترتيب حجة ودليل ولا يشهد له قياس وان سئلوا لمَ جعلتم الثانى بيت المال قالوا ان المولود بعد الولادة يحتاج الى المال ولا يدرون انّ المولود [5] بعد الولادة يحتاج الى اللبن والام حتى يرضعه فعلى هذا كان يجب ان يكون الثانى بيت الامهات لا بيت المال فان قيل لهم لم جعلتم الثالث بيت الاخوة والرابع بيت الآباء والعاشر بيت الامهات بل كان يجب ان يكون بيت الاباء والامهات قبل بيت الاخوة لانه ما لم يكن اب وام لم يلد الولد وكذلك كان يجب ان يكون بيت الازواج قبل بيت الاولاد فكان يجب ان يكون الخامس بيت الازواج لانه ما لم يكن زوجه لم يكن ولد واى نسبه بين السلطان والام حتى صار بيتها واحداً وكذلك لم جعلتم الثانى عشر بيت الاعداء كان يجب ان يكون هو بيت الاولاد لانه اعداء وعدوّ الاب فى غالب الاحوال ولو قلّب هذا الترتيب وجعل لهذه البيوت ترتيب آخر [6] لها وجدوا الرد ذلك [7] وابطاله دليلا ولا حجة ومن تلك الاصول الفاسدة ان البرج والدرجة التى يفرض لا ينظر الى البيت الثانى وينظر الى البيت الثالث وهو نظر مودة تامة ولا ينظر الى السادس وينظر الى

[1] bu kelime yok [2] اسماً [3] وليس [4] وليس على هذا [5] (بعد الولادة) يحتاج
[6] كما وجدوا [7] (وابطاله دليلاً ولا حجة) cümlesi yok

السابع وهو نظر مودة تامة ولا ينظر الى السادس وينظر الى السابع وهو نظر عداوة تامة ولا ينظر الى الثامن وينظر الى التاسع وهو نظر مودة لان التثليث [1] الثانى وينظر الى العاشر وهو نظر عداوة لانه التربيع الثانى وينظر الى الحادى عشر وهو نظر مودة لانه التسديس ولا ينظر الى الثانى عشر وبهذا فاسد لانه مامن درجة الا ويتصل منها [2] ور الى درجة اخرى حيث كانت تلك الدرجة وان كان تحتها وحيث يتصل الوتر يكون هناك نظر فاذا جاز ان ينظر من درجة الى درجة فلان ينظر من برج الى برج تحته اولى وايضا لمّا جاز ان ينظر الى البرج الخامس فلمَ لا ينظر الى السادس لانه بيت المرض ولا ينظر الى الثامن لانه بيت الموت ولا ينظر الى الثانى عشر لانه بيت الاعداء فيقال ما بال الثانى وهو بيت المال ليس ينظر اليه والمال احب الاشياء الى الانسان فى الغالب وايضاً يقال لهم لم جعلتم نظر التسديس و التثليث نظر مودة والتربيع والمقابلة نظر عداوة وبماذا ينفصلون عن قول من يقول لا بل الاولى انّ الاولان نظر عداوة والثانيان نظر مودة فلا يمكنهم اتمامه الدليل على قولهم والانفصال عن الاعتذار المذكور ومن تلك الاصول الفاسدة قولهم ان طالع البلد الفلانى برج كذا مثلا قالوا ان طالع اصفهان هو القوس وطالع الجبل الثور و كذلك ما يقولون فى ساير البلدان وطوالعها و فساده انا نعلم انه نعنى مطالع البلدان اول ما ابتدى [3] نتا ذلك البلد كان الطالع كذا فمن عرفنا عند ابتدأ نباء كل بلد كان الطالع ما يدعونه وان كان جائزا ذلك بعض البلدان الكثيرة مثل نيسابور لانه يقال نياهاشابور ومثل سمرقند يقال نياها سمر و معنى سمرقند سمركرد فماذا يقولون فى طالع ناحية من النواحى مثل جبل همدان لانها بلاد كثيرة وطالع اىّ بلد هو ذاك الذى يقولون انه طالعها و كذلك طالع بلدا اجتمع من قرى عدة كلها [4] مفترقة مثل يهودية اصفهان [5] افترى باىّ قرية يعتبر طالعها و اعجب من هذا [6] ما حكا عن واحد منهم من اهل زماننا انه قال انما لم يصف مدينة اصفهان آفة من العسكر الوارد من فارس الآن طالعها كانّ القوس و كان المشترى صاحبه مسعود وانما

[1] الثلث [2] و تر [3] نبأ [4] متفرقة [5] أفرئى [6] ما حكى .

اصاب سواده ان طالعها كان [1] العقرب و كان زحل او ذاك فى العقرب فلذلك اصاب سواده [2] افه وفساده ما يعلم ان سواد اصفهان كثيرة [3] اقرى انه قدو وعى (؟) يشا كل قريه حتى جعلوا طالعها كلها العقرب وهذا بعيد من العقل و اصبهان ليس الذى احاط به هذالسور بل خارج السور مواضع كان مثل هذا من اصفهان و اصابها الآفة فصح بهذه الاشياء ان ما قالوه محال وليس على شئ مما ذكروه حجة لا دليل ولا يقول من قال بخلاف ذلك مرد ولو ان انسانا جاء و قلب جميع اصولهم واحد لكل واحد منها هذه وخلافه وصنف كتابا على حسب ما قلنا ثم يحكم على طريقهم من ذلك الكتاب فانه لا محالة يصدق بعضها [4] او يكذب بعضها وربما كان صدق هذا القايل اكثر فاذن صح ان تلك الاصول ليس موثوقاً بها ولا صحتها فان قالوا ان مايقوله قد اوحى الله تعالى به الى ادريس عليه السلام وما يقوله رسول الله يكون حقا صحيحاً فنقول ليس هذا اقول ادريس بل قول ادريس [5] بل سابسونه واحد و نقول سواخر ان الله اسن والقول بان الغيب هل يدركه الانسان ام لا من الاصول وقد بقى ادراك ذلك النبى صلى الله عليه [6] وجاء فى كتاب الله تعالى وهو قوله لا يعلم الغيب الا الله وقال النبى عليه السلام اشد ما جاء على امتى شيئان الايمان بالنجوم والكفر بالقدر فبهذا علم ان ادريس برئ عن مثل قولهم فان قالوا نحن نخبر عن وقوع الكسوف ويقول صدقاً فكذلك غيره فنقول انتم لا تعرفون الكسوف متى يكون من حيث انتم اصحاب الاحكام وانما يعرف [7] من ذلك الحساب وحل الزيج [8] صاحب الاحكام وانما يعرف من يعرف ذلك بالحساب وحل الزيج وصاحب الاحكام بعيد عن ادراك ذلك وبناء الزيج على اصل صحيح مبرهن عليه لان الزيج مختصر من كتاب المجسطى و كتاب المجسطى ومافيه علم بالمشاهدة التى هى الرصد ويقوم على صحة ذلك البرهان الهندسى فليس اذاً معرفة الكسوف والحكم مصحبة كما تقولون انتم اذا كان

---

[1] عقرب [2] ان سواد (افة وفساده ما يعلم ان سواد) cümlesi yok [3] القرى [4] ده [5] بل سابسونه واحد ويقول هو آخر (bir kaç kelimelik boş yer) ان الله اسن [6] cümlesi yok [7] عليه وسلم [7] انما يعرف من يعرف [7] واما .

القمر فى‌العقرب يجب ان يمطر السماء، لان الاول مبرهن والثانى ليس كذلك واما اختيارات الايام التى يجعلونها مبنية على اتصالات القمر باالكوكب المتحيزة[1] وقولهم انّ هذا يوم سعد و هذا يوم نحس فليس هذا صحيحاً لما ذكرنا قبل، و ايضاً انه ما من يوم الاّ وهو سعد بقوم نحس بقوم آخرين على حسب طوالع مواليدهم و يعلم انه ليس كل من فى‌العالم ولدوا فى آن واحد فاذا لا ندرى سعادته بمن ونحوسته بمن فاذا لامعول على مايذكرون فى‌البقاء ثم من اختيارات الايام ومن الاصول التى وضعوها حديث رأس‌العين و ذنبه والذى يقال له الرأس مجار الشمال وللذنب مجار الجنوب وفساد هذا انه ليس للرأس ولا للذنب حقيقة جسمانية اذ ليس هما كوكبان او قد كان بل‌هما تقاطعا دايرة البروج و دايرة مايل القمر واذا حصل للقمر فى واحد من بين العقدتين يكون فى‌سطح فلك البروج واذا ثبت هذا فلم يجب ان يكون لكل واحد منهما حكم بانفراده حتى يكون الرأس سعداً والذنب نحساً ولمَ اختص هذا المعنى بتقاطع البروج ومايلى القمر دون غيره و لكلّ واحد من‌الكواكب المتحيزة[1] هذان التقاطعان فان قيل لانّ عقدة القمر متحركة منتقلة من برج الى برج فنقول ان تقاطع الكواكب الأُخر متحركة ايضاً الاّ انها ابطأ وما هو ابطأ حركةً فأثره عندكم اقوى كما تقولون فى‌الزحل بالقياس الى القمر فاذاً يجب ان يكون لتلك العقد احكامٌ و انتم لا تشتغلون بذلك وايضاً لمَ جعلتم الرأس سعداً والذنب نحساً قالوا انّ هذا الرأس هو مجار الشمال فلهذا هو سعد، فنقول ان الراس منتقل و يصير الى الجنوب كما هو فى هذا الوقت فوجب ان يكون السندس فى هذا الوقت نحساً لانه فى جانب الجنوب فاذا ثبت ما ذكرناه فانّ جميع ما تعلقوا به وحكموا عليه ليس له اصل صحيح ولا عليه حجة و دليل بل هو امرٌ جرافٍ مشكوك فيه و يجب ان يعلم ان جميع مايقولونه من احكام النجوم شبيهٌ بقول[2] النساء عن ضربهنّ بالحصاء فانهنّ يخبرن عندذلك (فاسا)[3] كما يخبر المنجم، والضارب بالحصاة على ان يراعوا احوال الناس ويتكلموا بمايليق محالٌ على كل واحد منهم فانّ

[1] المتحيرة [2] بفعل [3] bu kelime yok

لكلّ طايفة من الناس احوالاً لا يخلوا اكثرهم منها فللسلاطين والجندية احوال وللسوقية والدهاقين احوال فاذا ذكروا ما قلنا فلا شكّ انّ بعضاً منه يصدق مثلا بصدق من العشرة الاثنان او ثلثةُ فاذا رأى من هو مؤمنُ بقولهم انّ اتّفق [1] مما قالوا كان كما قالوا حكم بحذفهم [2] فى ذلك العلم ولم يحكم بجهلهم اذا كانت [3] المنمسة [4] الباقية بخلاف ما قالوا وايضاً نقول لكلّ واحد ممن يحكمُ ان عدواً لك شاع فى امرك بالفساد و فيطلق القول اطلاقا وما من احد من الناس الا وله عدوّ ما فالسامع يتصور عند نفسه ذلك العدوّ و يتعجب ويقول ما اعجب هذا المنجم وما اعلمه و ايضاً يقول له كل واحد منهم اصبت فى هذه السنة خيراً او احسن اليك انسان او اصابك خسران او (اعتممت من شئ مكانه بخبر عمّا مضى) [5] وما من احدٍ تمُرُ عليه سنة الاّ ويصيبه شئ مما ذكرنا فيتخيل عند السامع صدق مقاله وهذه الحيلة التى ذكرناها مذكورة فى كتاب زرق اى العينين [6] وهذا رجل كان احذق الناس بالزرق و اوفى فيه فصنّف كتابا و عَلمَ كلّ طايفة من الاثنين زرقه ممّن يجلس على الطريق حتى جاء الى المنجمين وعدّ اصناف الناس من الرجال والنساء والصبيان والشبان والمشايخ والخدم و غيرهم و ذكر اشياء يايق بكل صنف منهم وهولاء يحفظون ذلك الكتاب ماذا رأو واحداً فزادا عليه ما حفظوه وذلك الانسان لا يخلوا حاله عن بعض ماذكر ذلك المتحرق فتتعجب العسر من كلامهم على حسب ما ذكرنا وذلك حال الزراقين الذين يطوفون فى المحال والسكك و يمحرفون على النساء والصبيان ويذكرون من ذلك النمط شيئاً وربما كان صدق هذا المحرق اكثر من صدف [7] المدعى على احكام النجوم فان قالوا انه على احكام النجوم فان قالوا انّ علم احكام النجوم مثل علم الطب لانّ كلى العلمين لا يخلوا عن الشك فالجواب من وجهين احدها ان الطبيب [8] له اصل يعتمد [9] عليه كما بينا قبل واصله انه معلوم انّ الاجسام الطبيعية تفعل بعضها فى بعض و بغير [10] بعضها بعضا كما بين [11] فى العلم الطبيعى و ذلك الفعل معلوم وايضا فالطبيب يستدل من

[1] تصادف [2] بحذقهم [3] ولو كانت [5] الثمانية [6] bu cümle yok [7] زرقاء العينين
[8] صدق المدعى [9] الطب [10] معتمد [11] يعين [12] بينا .

النبض والنفس على احوال المريض على ما اصاب قلبه او كبده او مجارى بَوله من الاعلال فيعرف ذلك فى اكثر الاحوال و يعرف احواله السابقة و (كما) هوالذى ذكر فى كتاب العلل والاعراض ثم يدبره بالضدّ ما عليه صحته بالمجالس لمزاجه وليس يعلم (من) [1] الاحكام شئ يشبه هذا الاصل والوجه الثانى المقايسة بينهما ليست على الوجه الذى قالوا فانه قد صح ان اعلم النجوم درجات اولها ما له اصول صحيحة مبرهنة هندسية وهو علم الهيئة وان كان الزيج جزئاً من المجسطى لانّ صاحب الزيج يجوز ان يغلط فى الحساب وايضاً فى الحساب مواضع لابدّ من القريب [2] فيه والتساهل و ذلك عند احد الحد [3] والاصمّ فانه لا سبيل الى معرفة [4] بالحقيقة فلابدّ فيه من المساهلة فى الحساب والدرجة الثالثة مايدعون من معرفة ما سيكون وليس لهذا اصل البتة دون انّ علم الهيئة والمجسطى من الطب معرفة تشريح بدن الانسان ومعرفة اعضائه المتشابهة والآلية و معرفة الا مزجة والاخلاط وبالجملة معرفة الامور الطبيعية المذكورة فى كتب الطب و وزان الزيج هو معرفة [5] المعالجات المبنية على الاصول الصحيحة وهو طريق اصحاب القياس ويجوز ان يغلط لان معرفة العلة مبنية على الحدس الحقيقة كما هو فى الزيج وزان علم الاحكام وهو طريق اصحاب التجربة لابل طريق اصحاب الحيل انه ليس لهم اصل صحيح يرجعون اليه فاذاً قولهم انّ علم الاحكام يشبه علم الطب على الاطلاق وليس كما قالوا ثم يقول هَبْ ان علم الطب ليس بصحيح ففساده لايدل على صحة علم الاحكام المنازع فى صحته فاكثر ما يلزم القايل ان يقول كلّى العلمين غير صحيح فلا ينفعهم ذلك فى مرادهم فاذا ثبت ما ذكرنا صح انّ الاشتغال يقول هؤلاء الذين يدعون هذا العلم ليس الا من قلة التميز فى العلوم والقيام على وجه الحق وانّ الكتب المصنفة فيه ليس الاّ تمويهاً وافتعالاً من مصنفها والآن فانا نبين انه لا يجوز ان يقف على هذا العلم آخر والممتنع ان يحيط به انسان فنقول انه قد صح عند اهل العلم انّ جميع ما يكون و يفسد فى هذا العالم السفلى قليلة و كثيرة منوط بحركات الكواكب والافلاك وانها اسباب لوجود هذه مع نفوسنا

[1] من فضله [2] من المتقريب [3] عدد الجذر [4] معرفة [5] كمعرفة (المعالجات ـ)

وانّ الافعال التى يحدث من الملائكة السماوية لها ايضاً اسباب ومؤثرات بواسطتها يحدث افعال الملائكة السماوية و هى الملائكة الكروبيون التى يقال لها عندهم العقول وانّ ما يحدث من الملائكة الكروبيين له هست ومحدث وهو الله جل ذكره فادرست جميع الاشياء هوالله وانما يحدث الاحداث بواسطة [1] بينه ومن المحدثات وهذه المسئلة مبرهنة فى موضع آخر يعرف من هناك ايضا قد علم انّ نسبة النفوس السماوية الى الاجسام الفلكية والى الكواكب نسبة نفوسنا الى ابداننا من حيث يحرك الافلاك والكواكب كما انّ نفوسنا يحرك ابداننا واعلم انّ لكل فلك و كوكب نفساً بانفرادها يحرك لانّ من الكواكب قد صح انها متحركة على انفسها ولها محركات صغارها و كبارها كما انّ نفوسنا يحركنا و يتصرف فينا و هذا هو معنى قول العلماء انّ الكواكب والافلاك احياءً عقلاً مختارةً لما يفعل فاذا صح ذلك فلا شكّ ان لكل نفس من هذه النفوس المذكورة اثراً فى هذا العالم وصحته هذا مبينة فى مواضع آخر فاذا قد صح ان لكل كوكب و فلك اثراً خاصاً فى هذا العالم اعنى لنفوسنا و ممتنع ان نعب [2] على ذلك الاثر احداً ويدركه انسان او يعرف ان اثرا لها مثلا فى هذا العالم على اىّ وجه هو وكذلك اثر ساير الكواكب الصغار فانه قدصح عندهم ان الكواكب السحابيه التى على السماء والمواضع التى فى السماء شبهُ بياض مثل المجرة و غيرها انها كواكب صغار مجتمعة لا تقدرُ ابصارنا على التمييز بينها واعلم انه ليس جميع الآثار التى تحدث فى الارض سببها الكواكب السبعة السيارة بل لكل كوكب و لكل فلك اثرٌ وهؤلاء اصحاب الاحكام لا يراعون ذلك ولم يذكروا فى كتبهم شيئاً من ذلك و ايضا قد صح انّ لكل واحد من الافلاك اثرا خاصاً اعنى لنفس ذلك الفلك فلانه لمّا كان الكواكب وهو كالنقطة من فلكه فلان يكون الفلك اثر اولى و اصحاب الافلاك مقرون بان للافلاك تأثيرات ولكن ينسبون ذلك الى الافلاك السبعة ولا يدرون انّ الافلاك التى وجدت بالرصد و ثبت بالقياس قريب من ستين فلكا بعضها محيطه بالارض

[1] بوساطة [2] يقف.

و بعضها ليست كذلك وهى افلاك التداوير و ممكن ان يكون هناك افلاك اخر لم يدرك بالرصد وايضا فانّ العلماء جوزّوا ان يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة فلك بنفس كما[1] للسيارة وان كان كما يقولون فمن الذى يعرف اثرالافلاك فى هذا العالم و اصحاب الاحكام ليس عندهم من هذا المطلب شئ فاذا حكموا الحكم السبعه السيارة كيف يصح وقد اعقل عن سايرها فلا يكن اذاً ذلك علما صحيحا فهذا احد مايدلّ على امتناع وقوف الانسان على معرفة و تأثير الافلاك والكواكب فى الارض و وجه آخر من الدليل على امتناع معرفة هذا العلم والوقوف عليه من جهة المتأثرات اعنى الاجسام الارضية التى ذكرنا انّ الاجسام العلوية يؤثر فيها و ذلك انا نعلم ان الافعال كما انها يختلف بسبب المؤثرات كذلك يختلف بسبب المتأثرات وذلك انّ الفاعل يحدث عنه الفعل اذا كان القابل للفعل حاصلاً ويكون فيه قوة قبول ذلك الفعل لانه اذا كان الامر بخلاف ما ذكرنا فلا يحصل الفعل وان كان الفاعل حاصلاً و نحن و ان تحقّقنا انّ العلويات مؤثرات فى الارض فلا يعرف الاجزاء الارضية وانه انها قابلة لتلك التأثيرات لان الاثر السماويات سارية فى العالم لانّ ذلك الاثر يقصد ان يفعل فى موضع ولا يفعل فى موضع آخر واذا لم يكن فى الاجسام الارضية قوة قول ذلك الاثر لا يحصل العقل الاثرى (كما) انّ الحداد وان (كان) حداداً حاذقاً[2] فما لم يجد الحديد لا يقدر على ايجاد السيف والسكين من الخشب ولا يمكنه ان يتخذ من الصوف السكين ومثال سريان اثرها ما يشاهد من اثر شعاع الشمس فى الارض فانه اذا وقع على الارض يذوب بسببه الاشياء مثل الشمع والعسل وغير ذلك[3] و ينعقد اشياء كالممالح و غيرها فاذاً قدبان ان اختلاف هذه الافعال كانت بسبب الاستعدادات التى كانت فى العوامل لانّ بعض الشعاع قصد لا انّ يذيب الشمع والعسل وبعضه قصد ليعقد المملحة فكذلك حال اثر الكواكب من الخير والشر فى الارض ولكننا من انزلنا المعرفة مجريات الارض وانه اىّ موضع منها مستعد بقبول اثرالمريخ او لقبول اثرالشعرى او قبول اثر فلك من الافلاك واىّ موضع

[1] كان [2] فتى [3] bu kelime yok

ليس له ذلك المعنى وايضا الحرمات لا نهاية لها والعلم لا يحيط بما لا نهاية له فهذا ايضا دليل على ان الانسان ليس له قدرة على ادراك هذا العلم بتمامه ولا يقف على حقيقة و لكنهم ينسبون ذلك الى تقصيرهم فى قرآءة الكتب و يوركون الذنب على انفسهم واهل العلم يقولون انه غيرممكن ان يدركه انسان فاذا الطائفتان اتفقا على انهما غير عارفين بهذا العلم ولكنهم اختلفوا فىالسبب كما ذكرناهم انّ سامح مسامحٍ بجميع ما ذكرنا ويقول هَب اثر لشئٍ منالكواكب والافلاك فىالارض لا للسبعة السيارة و هَب انه عرفٍ استعداد كل جزؤ من الارض لقبول آثارها لكان انما يصح الحكم عليه لو كانت الارض باقية على حالةٍ واحدةٍ ولم يكن يحدث لها تغير فى ذاتها من حالٍ الى حالٍ لكن الامر ليس كذلك بل من شأن العناصر الاربعة ان يستحيل بعضها الىبعض حتى يصير جزئاً منالارض ماء وجزئاً منالارض هواء و يستحيل بعض الماء هواء والهواء ماءً وكذلك يستحيل الهواء نار او النار هواء فاذا كان الامر على هذا فمنالذى يدرى ويومنا اَنّ بعض المواضع منالارض الذى كان يقبل اثر الكواكب وهو على صفة مخصوصة فاذا زال عنه تلك الصفة وحصل له صفة اخرى يصير بحيث لا يقبل بذلك الاثر فلا يصح حينئذٍ حكم المنجم عليه عند استحالته فيبطل حينئذٍ حكمه ومثال هذا ما يقال انّ القمر اذا حل العقرب يمطر السماء ومعنى بهذا انه عند ذلك يتصعد منالارض بخار و ينعقد غيّماً ثم يمطر ونحن ان البخار انما يتصعد من ارض ندية وينعقد عندالهواء البارد فاذا كان هذا صحيحاً وهو انّ عند حلول القمر العقرب يحدث هذا الحادث ومع ذلك عرف الاجزاء الندية من الارض مثل جبال طبرستان وهو انه متى ينعقد هناك الغيم فانه يجوز ان يصير جبال طبرستان صحريا اورملياً حتى لا ينعقد هناك البخار او يصير هوائياً حاراً حتى لا ينعقد البخار هناك غيماً او يصير بلاداً اخرى حالُها ضد حال جبال طبرستان (فيصير كحال جبال طبرستان) [1] فاذا كان هذا البعيد لازم فىالارض

[1] bu cümle yok

فمن اثر يصح الحكم الذى يحكم به المنجم وكيف وكيف ينتفع بالكتب المصنفة فيه لانّ ما جمع فى تلك الكتب انما جمع على زعمهم من امثال هذه الافعال مادن لاحدوى (؟) فى معرفة احكام النجوم ولا فايدة فى الاشتغال به اذ لا يصح منه شئ وليس له اصل وانه ممتنع الادراك والوصول اليه وقد اقرّ اهل هذا العلم بان ما يريد ان يحصل من اثر السماء فى ارض من الخير وشر فلا مردّ له وليس الى دفعه سبيل وجعلوه كالقضاء المحتوم والقدر الغالب فاذا لا فايدة فى معرفة هذا العلم ولا يحتاج الى المنجم ولا الى علمه بحال (من الاحول)

هذا كلّه لو كان هذا العلم صحيحاً فكيف وهو كذب محض وباطل

صراحٌ وشكّ و ظن والآن فلنختم هذا الكتاب هاهنا

فانه لا فايدة فى الاكثار ومن لا ينفع

بهذا القدر لا ينفع باكثر منه

تم

مسائل عن احوال الروح
(الجواب لابن مسكويه)
(Vefatı 1030 M., 421 H.)

بسم‌الله الرحمن الرحيم . الحمدلله حمد حمده و صلواته و على خير عبده محمد و آله من بعده سئل ابو على مسكويه عن‌الروح : من اين هبطت واين كانت والى اين يصير وفى اىّ قالب يكون و كيف يتصور فى‌الاوهام .

فقال : ان‌الله تعالى خلق الارواح بقدرته فاولاً خلق العقل الاول فهو اول الخالق و هو تام لانه ابدع من الكلمة بالبارى فهو مجمع الخلائق و ينبعث منه النفس وهو العقل الثانى ثم ظهر من‌الثانى الهيولى ثم ظهر من الهيولى الصورة الطبيعية فكثرت الاعداد بالتراكيب واستقامت الانجم والافلاك والطبايع و ذوات الافلاك و ازدوج بدوراتها لطيف المركبات مع‌الكشف فتولد من بينهما المواليد من‌المعادن والنبات والحيوان والانسان فكان كل لطيف محيطا مما هو اكثف منه و كلّ كثيف محاطاً به واحاط العقل بالنفس والنفس بالهيولى والهيولى بالصورة والتراكيب وكان الانسان احسن المواليد واتمها واعدلها لاعتدال الهيولى والطبايع فيه فلما اعتدل وثم اقتبس من النفس الذى هو العقل الثانى فتأثرت القوى فى‌الانسان فسميت تلك القوى الارواح فصارت الارواح معدودة بعددالاجساد وهو من جوهر واحدكما انّ‌الانسان جوهر واحد لاجساد كثيرة ولم يقع العدد على اللطيف الاّ بعد اتحاده بالاجساد المعدودة فى تلك الحال لا خيرت بين‌الخروج الى جوف الفلك و بين‌المقام فى‌البطن لاختارت المقام فى‌البطن لجهلها بما لم تشاهد فاذا خرجت الى جوف الفلك اقتبست من‌النفس و سعت الى العقل الثانى و اتحدث النفس بالجسد و كان جوف الفلك اثر عندها من‌البطن واشهى والذّ واطيب ولو التمس منها الرجوع الى البطن لغلط ذلك عليها

و اشتد ولم يكن عليها منه فيغذى الجسم من الطبايع و يغذت النفس من العلوم فاول غداء العلم الظاهر الذى هولها بمنزلة ظاهر الجسد فهو ابدا يكره الخروج عنه الى غيره حتى يصير الى الباطن فاذا صار الى الباطن وسمع البيان و عرف الحدود و كان ذلك بمنزلة البطن و هو بمنزلة الجسد الذى وجد الغدا فى بطن الام فاعتدلت صورته و تمت جوارجه وهو ابداً كره مفارقة من هذا العالم كما كان مكره ذلك المولود والخروج من البطن امّه فاذا اخرج النفس المرسة العالم العلوى الى العالم اللطيف و خدمه من الفسخة من جوف الفلك حين خروج من بطن امّه فهولا يحس ابداً الى هذا العالم اذا كان منعماً متلذذاً فاما النفس الخاسرة فانها تمنى الى الرجوع ولا تجد الى ذلك سبيلاً وليس كما قاله اصحاب التناسخ ان الارواح فى البهايم وغيرها لانّ النفوس لا يخلوا من حالين اما سعيدة اما شقية واما السعيدة فقد وجدت مااشتهت من نجاتها و تخلصت من الآفات و الآلام و الاوجاع و الاسقام والذى جازاها الله عزّ وجلّ بصالح عملها هو اعدل من ان يروها الى دارالبلوى فتمنحنها بالبلايا وهى غير مستوجبه. وايّ النفس الشقية فقد لحقت بما اكتسبت من سوء عملها و كفرها و طغيانها والذى عاقبها على كسبها هو اعدل من ان يروها الى دارالدنيا فيتنفس الى زوجها و تتلذذ فى الاجساد ممّا من جسد من البهايم والسباع والطير و غيرها من الحيوان الذى زعم التناسخ ان الارواح فسخت لها الاّ وهو تتلذذ بالاكل والشرب والنكاح و ناشر وينطر و يطرب بل هى المنيط اغتشاء من الانسان والانسان اكثر غموما و بلايا منها فلو كانت هذه النفس منسوخة لما استراحت ولما نعمت ولا يطرب فان الدنيا شقية كانت ام سعيدة فما لها ما وصفنا بل خلق دارين دارالدنيا للعمل و دارالآخرة للثواب والعقاب و هذا اشبه بالعدل والحكمة بل ليس العدل غيره ولا الحكمة سواه. و اما قولك كيف يكون و كيف يتصور فى الاوهام فتأمل حال نفسك فى تعطيك فانت ترى و تعمد فى منامك اذا حلت النفس عن الجسد ما ترى وتعمد ما تعطيك اذا ارسلت النفس الجسد فالنفس قائمة بذاتها من غير جسد فى نومها و هى ترى فى منامها ما ترى فى يقظتها و يبلغ ما يبلغه فى تلك الحال بين اللحوق

بالمواضع الشاسعة والطيران فى الهواء والارتقاء الى السماء و يلحق على ما يكون غداً ولا يقدر فى النقطة على شئ من ذلك وهى يأكل ويشرب وينكح ويتلذذ و يتنعم وهى تألم وتحزن وتفرح وتضحك و يبكى ويفعل كل شئ يفعله فى النقطة بلا جسد بل هى قائمة بذاتها خالية من جسدها والجسد حال منها وهى لم تنفرد عنه ولم ينفصل انفصالاً كلياً فكيف اذا تحلت بكمالها و خرجت من حصارها و كشف الغطا عنها وخرجت عن عالم الجسد الظلمانى الى العالم النورانى الذى اقتبست منه فعاينت منه النفس السعيدة ما اخفى لها من قرة اعين جزا ما عملت و رأت النفس الشقية عن الجحيم فاتقنت بما وعد الرحمن و صدق فيه المرسلون وقفنا الله واياك لمرضاته وجعلنا ممن فعل الجنة و فاز برحمته وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور وصلى الله على سيدنا محمد و اله اجمعين والحمدلله رب العالمين .

[Ahmed III, 3447, Varak, 478]

رسالة الى ابى عبيد الجوزجانى

وصلت المسئلة والمعاودة فى امر النفس اطال الله بقاء

الشيخ الفاضل ابو عبيد الجوزجانى فى

الجواب الاول : تأملاً باستقصاء فلم اشتغل بذلك و تأملت السبب الذى عرض له حتى التبس عليه التبس فصادفته اعله بحسب ان قولنا لشئ ان ممكن الوجود بحسب اعتبار نفسه هو انه يصح ان يوجد تارةً و ان لا يوجد اخرى و يصح فيه ان يبقى وان يفنى لان لفظة يوجد زمانية فاذا قيل ان يوجد وان لا يوجد ادهم انهما امران زمانيان يكونان له وليس كذلك بل يجب ان يشغل بالمفهوم من اللفظ بحسب الرسم والقول الشارح لا بحسب ظاهر اللفظ و الآن فاقول يقال للشئ انه ممكن الوجود اذا كان بحسب اعتبار ذاته بلا زيادة البتة يلحق به ليس يجب وجوده وليس يمتنع وجوده ويقال لاشئ انه ممكن الوجود اذا كان بحيث اذا فرضه فى اى وقت كان معدوماً او موجوداً لم يعرض منه محال ويقال من وجوه اخرى لا يحتاج اليه الآن انما المحتاج اليها الآن الوجهان المذكوران. احدهما و هو الاول و هو الممكن الذى يستعمله

فى العلم الالٓهى والثانى الممكن الذى يستعمله فى المنطق. والممكن الاول متصور على اعتبار ماهية الشئ من غير ان يضاف اليها حال انها وجدت او عدمت او سبب من الاسباب فان زيد على الاعتبار الماهية شئ لم يجب ان يثبت ذلك الامكان فان فى ذلك الممكن الوجود باعتبار ماهيته اذا اخذ مع ماهية الوجود فوقع انه مع انه مثلا عقل انه وجد فحينئذٍ يستحيل فيه الامور لا يستحيل اذا اعتبرت الماهية وحدها وذلك لانها اذا اخذت موجودة استحال ان لا يكون مع اشتراط الوجود يستحيل فيها ان يصير لا موجودة البتة بسبب يكون انها حين الوجود لا يكون غير موجودة فان هذا عام فى كل شئ بل اقول اذا فرض لها الوجود واضيف الى ماهيتها استحال ان يبطل عنها ذلك البتة ولو فى زمان آخر والبرهان هو ما ذكر فى مواضعه ولو انها فرضت معدومة وجاز ذلك فاضيف الى ماهيتها العدم استحال ان يوجد البتة فهذا ضرب ممكن ممكن الوجود ليس امكان وجود هو انك فى كل حال اتفق فلك ان يفرضه موجودا او غير موجود بل هذا هوالذى اذا اعتبر ماهية بنفسه لم يكن له الوجود بنفسه بل من غيره لكنه اذا وجب الوجود بغيره ليس الوجود وجب وجودها لا زول وليس كون فى ذلك الوجوب من غير يرخص فى ان يزول او فى ان يمكن ان يزول بل انما يرخص فى انه لم يجب لنفسه وليس اذا لم يجب بنفسه جاز زوال وجوده بغيره بل فصارى هذا هو انه اذا اعتبر بنفسه له يجب له ذلك الوجود من نفسه و اما انه يجوز عنه ان وجد فهو شئ غير ذلك واما الضرب الاخر من الممكن هو الذى ليس انما يتعلق الامكان باعتبار ماهية فقط بل واذا اضيف الى ماهية الوجود يأخذ مثلا انساناً موجوداً كان ممكناً من حيث هو انسان ان يوجد وان لا يوجد اى لم يكن وجود له من حيث هو انسان وجوداً بنفسه ولا كان مستحقاً للعدم بنفسه وهو فى هذا اسوة غيره من المعلولات وكان ممكناً ان يكون من حيث هو انسان معدوم ان يفرض له ان يوجد وليس يمتنع اضافة الوجود اليه و حصوله او العدم ان ينتقل الى حماية من الوجوب او الامتناع وطبيعة الامكان المنفية عن النفس هى هذه الطبيعة الثانية والبرهان المقام هو على انّ هذا الامكان

ليس لها والبرهان ضروري لا يخص عنه واما طبيعة الامكان الآخر فغير منفية ولا مسلوبة لكنها ليست توجب فى الشئ الذى حصل له الوجود ان يمكن له العدم ولا الذى حصل له العدم ان يمكن ان يوجد بعينه وللامكان بالمعنى الاول علامة وهو ان يكون الوجود وغير داخل فى تقويم الماهية وللامكان الثانى شرط و هو ان يكون الثانى مركباً من طبيعتين يمكن ان ينفرد احديهما فى الوجود عن الاخرى الى مقابلها والشرطان او العلامتان قد صححنا فى كتبنا فان اشتهى ان يعاد القول فيها قبل فاذا امتد منه القابلة واذا كانت ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد ولا يمنع ايضاً ان يكون ممكنة ان يبقى وان يفنى ليس يلزم تاليها مقدمها فانه اذا كان الامكان فى المقدم بالمعنى الاول ولم يكن فى الشئ التركيب الذى اشرنا اليه امتنع ان يلزم هذا التالى المقدم حتى يصح قول الاخرى السالب وليس كلما كانت ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد لم يمنع ان يكون ممكناً لها ان يبقى وان يفنى و يصح و معها جزؤية موجبة اخرى قد يكون اذا كان ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد فقد يمنع فيها ان يبقى وان يفنى و ذلك ما اردنا ان نبين فان عنى بقوله فاذا كانت ذاتها ممكنة ان يوجد وان لا يوجد فى الزمان فقوله صحيح لكن هذا الامكان مسلوب عن تلك الاشياء بل امكانها انها بحسب ذاتها لا وجوب وجودها ولا عدمها واما امكان ان يوجد بعدما وجد او يكون لك متى شئت ان يفرضه موجوداً او يفرضه معدوماً على ان ذلك غير محال فعلاً وليس اذا كان الشئ ليس وجود ماهيته من ذاتها بحسب ان يكون صحيحاً لها ان يوجد يعدم العدم او يعدم بعدالوجود فان هذا ليس ذلك المفهوم ولا لازماً له بين اللزوم ولا صادقا بوجه فالممكن بالمعنى الاول ممتنع فيه بعض الاشياء وان يكون اذا وجدت يمكن ان لا يوجد باستيناف عدم وان كانت ممكنة ان لا يوجد بمعنى انها ليس وجودها من ذاتها وليس كل ما ليس وجوده من ذاته يجوز ان يزول وجوده هوالذى ليس فيه التركب المذكور كملت والحمد لواهب العقل تمت الرسالة .

[Ahmed III, 3447, Varak, 60]

هذه رسالة فى جواب المسائل

بسم الله الرحمن الرحيم . كتابى يا سيدى و مولاى و كبيرى و خليلى اطال الله تعالى بقاءك يوم السبت مستهل ربيع الاول عن سلامه اما الجواب عن المسائل التى آثرت ان تعرف ما عندى فيها فاما ذاكره على ما انا عليه من تقسيم الفكر و بالله التوفيق .

المسئلة الاولى على ما اورده السائل بلفظه قال : بان النار جوهر لانها مركبة من هيولى و صورة و كل مركب من هيولى وصورة فهو جسم و كل ما صدق فيه القول بانه جسم صدق فيه القول بانه جوهر فيصدق القول فى النار انها جسم فيصدق اذاً فيها انها جوهر .

الجواب : اما القول بان النار جوهر فيه اضطراب ولو عبر عنه فقال ان النار جسم و كلّ جسم فجوهر فالنار اذا جوهر لكان اشبه بطريق القياس ثم قال السائل و صورة النار إمّا حرارة و إمّا خفة والحرارة ايهما كان فكل واحد منهما كيفية و كذلك القول فى الماء والهواء والارض لكل واحد منها صورة إمّا الحرارة و امّا البرودة و امّا الخفة و امّا الثقل و هذا كلّها كيفيات وانتم تقولون ان كل شى له جنس خاص يرتقى اليه فيحسب قولنا انه صورة و جوهر يرتقى الى جنس الجوهر و يحسب قولنا انها كيفية يرتقى الى جنس الكيفية فيرتقى الشئ الواحد الى جنس الكيفية والجنس هذا الكلام من المسائل غير محرر وان كان المراد فيه مفهوما من الزامنا ان الشئ الواحد يرتقى الى جنسين وظنه بان ذلك محال و نحن نحرر السؤال ليكون مفهوماً والجواب عنه معلوم فيقول كانه قال النار جوهر و صورتها على ما يراه قوم الحرارة على ما يراه الآخرون الخفة على الاطلاق و هاتان كيفيتان و كذلك الحال فى باقى الاسطقسات و هو الهواء والماء والارض فان صورة الهواء على ما يراه قوم و على رأى الآخرين المثل الذى بالاضافة و صورة الارض إمّا اليبس واما الثقل المطلق والحرارة والرطوبة والبرودة و اليبوسة كلّها كيفيات

و كذلك الخفة والثقل المطلقة و التى بالاضافة لانها صورة الاسطقسات على ما يقولون والتصور جواهر يكون صور الاسطقسات جواهر داخلة تحت جنس الجواهر ولانها كيفيات يكون داخلة تحت جنس الكيفية فيحصل ان هذه الصور يدخل تحت جنس الجوهر و جنس الكيفية و هذا عندكم محال اعنى ان يكون الشئ الواحد له جنسان يدخل تحتهما و يحمل كلّ واحد منهما عليه بما هو فهذا هو الشك الذى حررت العبارة فيه .

الجواب. فهو ان يقال اما ان يكون شئ واحد يرتقى الى مقولتين من جهة واحدة فهو لعمرى محال و اما ان يكون شئ واحد يرتقى الى مقولات كثيرة من جهات مختلفة فليس بمحال وان الانسان واحد يريد مثلا يرتقى من حيث هو انسان الى الجواهر ومن حيث هو ابن عمرو الى المضاف ومن حيث هو ذو ثلثة اذرع الى الكم ومن حيث هو ازرق او افطس او ابيض الى الكيفية ومن حيث هو او متكىّ الى الوضع ومن حيث هو يعلم و يتعلم الى مقولة اين ومن حيث هو منسلح عليه حقمان الى مقولة له فليس محالاً اذن على ما ظنه السائل انيكون الشئ الواحد قد يرتقى الى مقولتين مختلفين اذ كان الشئ الواحد قد يرتقى الى المقولات العشر على ما مثلنا لكن هذا القول هو اسقاط لما رام المشكك الزامه وليس فيه افصاح غير حقيقة الامر المبحوث عنه فىالحقيقة هى انّ صور الاسطقسات المذكورة ليست على الاطلاق بل كيفيات جوهرية والفرق بين الكيفيات الجوهرية و الكيفيات ان الجوهرية هى التى يكمل ويتم وجود الجوهر المركب منها ومن الهيولى فانه ليس يمكن ان يفارق الحرارة النار فيقال النار نار باردة مثل الثلج فضلاً عن ان يكون فىالوجود كذلك فاما الكيفيات غير الجوهرية فهى التى توجد فى الشئ و يبطل عنه من غير فساد الموضوع لها فان الماء و صورته البرد قد يكون حاراً بالفصل فنزول الحرارة عنه فيبقى بحالة ما فالحرارة لانها موجودة فى شئ هو النار مثلاً فهى كجزءٍ من النار و يبطل النار ببطلانها فيكون حرارة النار فضلاً جوهرياً و جوهرا لانها متممة لجوهر النار و المتمم للجوهر هو جوهر لامحالة ولانها يقال فى اىّ شئ هى يكون كيفية لكن جوهرية و لان الحرارة توجد فىالماء كجزء منه و يوجد فيه و يبطل

فيه من غير ان يفسد الماء يكون عرضا فانّ رسم العرض انه الموجود فى شئ لا كجزء منه ولا يمكن ان يكون قوامه حلوا مما هو فيه ومن رسومه انه الذى يكون فى شئ و يبطل من غير فساد الموضوع له فالحرارة اذن من حيث هو كصورة جوهرية للنار و فصل جوهرىّ يرتقى الى الجوهر ومن حيث هى فى الماء مثلاً و رسم العرض مطابقها فيكون عرضاً و يرتقى الى الكيفية من حيث بها يقال فى شئ من الاشياء كيف هو وليس بمحال ان يرتقى الشئ الواحد الى مقولتين مختلفتين بجهات مختلفة على ما بيناه فيما يقدم فاما الحرارة المطلقة اذا انظر اليها على انفرادها من غير ان يوجد انها موجودة فى شئ البتة حصل فى العقل انها ذات بسيطة و فعلها انها يجمع بين المتشابهة و يفرق بين غير المتشابهة فهى بهذا الوجه ذات جوهر والامر فى صورة الاسطقسات يجرى هذا المجرى ثم قال وايضا يقولون انه لا ضد للجوهر والحرارة والبرودة و الخفة والثقل لها اضداد فيصير للجوهر ضد و هذا محال .

الجواب : ان الحرارة ان فرض انها الصورة النار والبرودة وصورة للماء لم يكن هذه الحرارة التى هى صورة النار مضادة لها والبرودة التى هى صورة للماء وذلك ان الاضداد هى التى للموضوع لها واحد وليس موضوع حرارة النار و برودة الماء واحداً و ذلك انه قد بين فى السماع الطبيعى ان لكلّ واحدة من الصور الطبيعية المتمم للموضوع الطبيعية موضوع خاص لا يوجد فى غيره ولا فذلك الموضوع يكون موضوعاً لصورة اخرى و هذا يلزم منه ان لايكون صورة النار حرارة فرضت ان خفة تضاد صورة الماء برودة فرضت او المثل الذى بحسب الاضافة وايضاً فان حرارة النار موجودة فى النار كجزء من النار ولا شئ من الاضداد موجود الى شئ كجزء و حرارة النار اذاً ليس لها ضدّ وقد قال رجل جليل من المفسرين ان الحرارة فاذا اخذت فى الوهم مجردة و نظر اليها الى خيالها لم يكن مضادة للبرودة اذا نظر الى البرودة ايضاً مجردة فان الحرارة انما يضاد البرودة لان فعل الحرارة التفريق من غير المتشابه فالحرارة والبرودة انما يتضادان فافعالها لا بذواتها فهذا ما عندى فيما سألت تأثرت معرفته من جهتى وارجو ان يكون كافياً بعون الله ارشاد الله تعالى والحمدلله رب العالمين.

[Ahmed III, 3447, Varak 567]

رسالة

اجوبة عن عشر مسائل

و قال الشيخ الرئيس ابو علی الحسین بن عبدالله بن سینا الحمدلله الموفق والملهم والمسدود والعاصم و صلواته علی رسول محمد و آله الطاهرین هذا اجوبة عن عشر مسائل سئلنا عنها فاجبنا بمقدار الطاقة مؤثرین الایجاز.

المسئلة الاولی: حکایتها العلة الاولی لما فارقت العلل لنفسها فارقت ام لغیرها.

الجواب: عن ذلك هذا السؤال یفهم علی وجهین. احدهما ان المبداء الاول هل هو مفارق لغیره بمفارقة معقولة او هو مفارق لذاته من غیر مفارقة. والوجه الثانی هو ان المبداء الاول سواء کان مفارقا بمفارقة او لم یکن کذلك فهل یکونه مفارقاً معنی موجب و سبب لاجله حصلت المفارقة ان کانت مفارقة المکانیة فان المفارقة المکانیة انما تصح حیث تصح مواصلة مکانیة فقد ان هذه المواصلة فیما من شانه ان یکون له هو المفارقة ولیس ایضا یذهب فی ان مفارق الی انه مفارق بالمعنی مفارقة البیاض للحلاوة فانه هذا امر غیر مشکوك فیه و مع ذلك ففیه مختص به الاول مختص یقال بل نعنی به مفارقة الذات للذات علی انه لا یحله ولا هو یحلّ فیه ولا کلاهما یحلاّن فی محلٍ واحدٍ. مثال الاول ما هو لخلاف القسم الاول ان البیاض مفارق المعنی للثوب لکنه محله ومثال الثانی الثوب فانه مفارق للبیاض فی المعنی ولکن یقبله فالبیاض یحل فیه ومثال الثالث البیاض والحلاوة فان کل واحد منهما یفارق صاحبه ولکن یحلان فی محل واحد فالاول یمنع علیه ان یکون بینهُ و بین شیءٍ من الاشیاء هذه المواصلة بل هو مفارق لها فی ذاته کل المفارقة وهذه المفارقة معنی سلبیّ ومع السلبیّ اضافیّ و مجری المغایرة والمخالفة ولیس هو ذاته ولا ذاته هو انه مفارق و کیف وذاته لیس بالقیاس الی الغیر و کونه مفارقاً هو بالقیاس الی الغیر وهذا وما اشبهه علائق متوهمة لیس لها وجود قائم فی الاعیان والاّ فیکون لکلّ شیءٍ علائق

غير متناهية موجودة فيكون مالا نهاية له مراداً مضاعفة بل هذا حكم فتعترض في العقل عند مقايسة يتولاها الوهم والعقل وليس شيئاً ثابتاً في الوجود وكذلك ما يلحقها ويتبعها فاذا الاول مفارق وتعقل له مفارقة لكنه لذاته بحيث يجب ان يعقل له هذه المفارقة ولو كان بسبب لكان مصيرة غير الاشياء ومبايناً بعلة وذلك خصوصية وجوده او خصوصية وجود كل شيء هو ما صار به غير الاشياء منفرد بقوامه ولو كان لخصوصية وجود المنفرد المستحيل عليه المواصلة علة لكان الذات الاول علة هذا خلف فاذن ذاته يقتضي ان يكون برية عن المواصلات منزهة عنها من غير سبب داع او موجب فهذا جواب المسئلة الاولى.

المسئلة الثانية: حكايتها حقيقة الطبع ما هي وما معنى الطبيعة في القول الاطباء.

الجواب عنها: الطبع عند الحكماء اسم مشترك يقع عن مقامه فيقال طبع لعقل الصانع الذي هو ايجاد الطبيعة التي سنذكرها في مادة الاجسام ويقال طبع لصدور الفعل والحركة عن الطبيعة التي سنذكرها ويقال طبع لكل مقتضى ذات الشيء كان طبيعة او غير طبيعة وكان ذات طبيعة او غير ذي طبيعة ولهذا يقال ان النفس محبة للفعل بالطبع وان الانسان مدني بالطبع واما الطبيعة في كلام الفلاسفة فيقال على معنيين فيقال طبيعة لما عليه نظام الوجود واذا قالوا ان كذا اعرف عند الطبيعة وكذا اعرف عند ما لم يريدوا بالطبيعة الطبيعة التي سنذكرها بل عنوا به الوضع المستقيم في نظام الوجود ويقال طبيعة للقوة الحاصلة في الاجسام التي يصدر عنها التحريك والتسكين المتفق على جهة واحدة فيما هي فيه بالذات لكن الاطباء يقولون طبيعة للمزاج والطبيعة التي هي المزاج غير موجودة للبسائط اذا المزاج عند التركيب بل بعد تفاعلات القوى المتضادة فاستعرف على حد و يقولون طبيعة لهيئة التركيب كما يقولون ان بعض الابدان طبيعة ان يكثر فيها السود وذلك هو ضيق مسامها ويقولون طبيعة لكل قوة بدنية تحرك من غير ارادة حتى سموا النفس النباتية طبيعة والفلاسفة يسمونها نفساً فانها تحرك حركات

متضادة فى جهات النشو تفريقه و تعريفاً وتغليطاً ويفعل بآلات وذلك خلاف ما حدوا به الطبيعة .

المسئلة الثالثة : حكايتها حقيقة النفس الكلية والعقل الكلى والروح الكل ما هى وهل ذلك جواهر وكلّ ذلك احياء ام لا و كلّ ذلك فارق غيره باحكامه و اوصافه الذاتية فارق لذاته ام لغيره .

الاجابة عنها : الكلى يقال لمعنى معقول يشرك فيه كثيرون ويقال لشئ واحد فى الوجود ينسب الى كثيرين او الى كل فاذا عنى بالنفس الكلية الكلى بالمعنى الاول كان المعنى العام المعقول العام للنفوس كلها الذى مطابقة حدالنفس العامة ولم يكن له وجود قائم بل كان حال البياض الكلى والحركة الكلية و كذلك حكم الفعل الكلى والروح الكلى فاما النفس الكلية بالمعنى والآخر تستعمل عندهم على معنين و كما ان جرم الكل وحركة الكل يقال على معنين فيقال تارة جرم الكل لجملة الاجسام السماوية كانت الاجسام العنصرية لصغرها و سقوط قدرها لا نسبة لها الى الكل و كذلك يقال حركة الكل و تارةً ويقال جرم الكل للجواهر الاقصى الذى هو محيط بالكل ويحرك مثل حركة الكل و كذلك يقال لحركة خاصة حركة الكل و كذلك يقولون نفس الكل و يعنون به النفس المحركة للفلك الاعلى الذى يسمى فى الشرايع عرشاً وهى النفس التى بها حركة الجرم الاقصى حتى يقولون عقل الكل و يعنون به العقل مفارق عند وجود نفس ذلك الجرم اعنى بتوسط وتنبيه وان كان الاول مبداء كلّ شئ وربما قالوا نفس الكل ويعنون جملة الى نفس المحركة للافلاك كلها كانها نفس واحدة والافلاك جرمٌ واحد و كذلك يقولون عقل الكل لجملة تلك العقول المفارقة التى لا شئ منها فى جسم ولا محرك لجسم الا كما تحرك المثال المتشوق اليه والمرتسم امره فى تحقيق هذه المساة عقولاً فعالةً والنفوس المسماة نفوساً قدسيةً والفصول منها صعوبة لا يردها ثم لا يكشفها الا النظر المستقصى المتوصل اليه بالتدريج واما الروح الكلية بهذا المعنى فما لم يجر فى الفاظ الفلاسفة و كثر ذكرها فى الكتب و تشبه ان تكون الاشارة فيها الى هذه العقول التى

من خير الامر الالٓهى و فى تحقيق ذلك ايضا صعوبة و كلّ هذه جواهر فانّ وجودها غير مفتقرة الى موضوع البتة وهذا معنى كون الشئ عند الفلاسفة جواهر او كلها احياء لكن الحيوة العقلية اشرف من الحيوة النفسية فكل حياة فمع ادراك .

المسئلة الرابعة : حكايتها الشمس والقمر وسائر الكواكب احياء ام لا وهى تجرى معلقة من شئ او راسخة فى شئ او تجرى من غير ان لها تعلقا بشئ .

الاجابة عنها : ان الجسم بما هو جسم لا يجب ان يكون حياً البتة بل انما يقال له حىّ اذا كان فيه مبداء الحركة الاختيارية والادراك وهذا هو ان يحركه ويدبره و يستعمله نفوس وهو جوهر روحانىّ من سنخ الملائكة وقد اتّفق ارباب الشرايع والحكماء والمتقدمون على انّ كل جرم من الاجرام موكول امره الى ملك حتى المطر والريح وانما خالف فى هذا قوم خرجوا عن الامور المتقررة فى الشريعة الحقايق المستبنية بالحكمة واصحاب الشرايع ادوا ذلك الوحى الالٓهى والحكماء ضمّوا الى ما سموه منهم النظر البرهانىّ واصحاب الشرايع لم يفصلوا ما اعطوا من ذلك كعادتهم فيما يفيدون انهم يؤتون الناس اصولاً فيولونهم بسطها و شرحها لكن الحكماء محظوا وبسطوا واجتهدوا وتحققوا ان الملائكة المحركة للحركة المستديرة لن تكون الاّ محركة لها بارادة وان الملائكة المحركة للحركة المستقيمة التى ليست صادرة عن قصد انما تحركها على تسخير و طاعة كانها الآت ملائكة اخرى عندها الارادة ومبداء التدبير فصح لهم من جنس هذا النظر بعد الاستقصاء المحصل ان محرك الاجسام السماوية اعنى المحرك القريب جوهر روحانىّ تحرك بالارادة و كلّ جسم يحركه ومدبره روح فهو حىّ فالاجرام السماوية على هذا الجملة احياء وقول الله سبحانه و كلّ فى فلك يسبحون يدل على ذلك فان الجمع بالواو والنون لا يكون الا للعقلاء واما حال الكواكب فى اماكنها فالمذهب الصحيح هو انها مركوزة فى اجرام كراة افلاكها المحركة لها على مراكزها واما الثوابت فانها مركوزة فى كرة فلك حامل خارج المركز واما الشمس فالامر فيها مشكل او لا دليل قاطع على ان

جرمها مركوز فى كرة تدوير او كرة خارج المركوز هذه الكواكب وكرات تدويرها و الكرات المكتنفة لكرات تداويرها من الكرات الممساة بالمحركة الشبهة وتامله الاوج والمتممات والفواعل فى بعضها لاختلاف العرض كلها اجسام مصمته قومه لم يخلق خلقه يقبل الفطر والشق وليس حصولها على سبيل تأليف اجزاء متجزية بل هى بسيطة لا ينفعل من جهة النشر والقطع وكل واحد منها متحرك على نفسه حركته حول مركزه وتعرض واختلاف حركتها امر واحد هو هذا المرء .

المسئلة الخامسة : حكايتها هل يجوز ان يكون القديم اكثر من واحد فان كان الواحد فلذاته كان قديماً او لغيره وان كان اكثر من واحد فما المشاركة فى ذلك .

الاجابة عنها : كلّ ما تعلق وجود بغير هو مبداء وجوده فهو مسبوق فى ذاته و كلّ مسبوق فى ذاته فهو غير قديم اللّهم الاّ ان يعنى بالقديم ما يسبق بزمان امّا على الاطلاق و امّا بالقياس اماالذى على الاطلاق فهو الذى لا شئ كان موجود قبله فى زمان لم يكن هو فيه واماالذى بالقياس فهوالذى لا زمان دخل فيه هذا المسبوق الاّ وقد كان سابقة داخلاً فى زمان قبله واما السابق فقد دخل فى زمان ولم يكن المسبوق داخلاً فيه . فاماالقسم الاول من هذين القسمين فيصير له الجسم والحركة الكلية وجميع الامور التى لا يخلو عن الزمان ولا يخلو عنها الزمان قديمة وان كان لوجودها مبداء . واما القسم الثانى فيصير له كلَ ما هو اسبق واعتق قديما بالقياس الى ما هو اقرب منه عهدا و ليس عرضنا فى هذا القديم هذا العرض بل يعنى بالقديم لا يسبق فى الوجود . والذى لا يسبق فى الوجود هوالذى يجب له الوجود ولا بغيره فيسبقه فى الوجود بل بذاته فالقديم الجوهر هو الواجب بذاته وهو واحد فان وجوب الوجود لا يحتمل التكرار والتكثر فان وجوب الوجود بذاته وجوب وجود من جميع حياته واذا كان وجوب الوجود حاصلاً للشئ فيجب ان يكون له دون غيره وجوب و الاّ ما يمكن ان يكون وجوب الوجود حاصلاً له و كان غير واجب لما هو

وجوب وجود ان يكون حاصلا له فكان حصوله لكل واحد لا لانه وجوب وجود بل لعله وكان الانفصال بعد وجوب الوجود بشرط آخر ان كان شرط فى وجوب الوجود وكان شرط فى الجانبين فلم يكن به انفصال وان لم يكن شرطاً تحقق وجوب الوجود دونه وكان عارضاً لا تحققه فلم يتكثر دونه وبعد هذا كلّه كلام يحوج الى رياضة كثيرة.

المسئلة السادسة : حكايتها حقيقة الواحد ما هى ؟

الجواب : ان الواحد يقال على معانٍ مختلفةٍ متشابهة الواحد الذى اظنّ ان البحث عنه يدل على معانٍ اربعةٍ يقال واحد لما يشاركه فى حقيقة الخاصة غيره يقال واحد لما لم يحصل ذاته عن كثرة ايتلفت لا اجزاء قوام ولا جزء احد كصفات متغايرة المفهومات فى الذات على حسب السلوب والاضافات فوجود واحد على هذه الصفة محال فان كل شئ يسلب عنه كثرة ويضاف اليه كثرة بموافقة او مخالفة ويقال واحد لما لم نفيه من كماله شئ ولهذا لا يقال للنصف والثلث و غير ذلك واحد للذى يعديه الكثرة على انه مبداء مادى او فاعلٌ.

المسئلة السابعة : حكايتها الفرق بين فعل الارادة وبين فعل الطبع ما هو ؟

الجواب : عن ذلك فعل الارادة فعل يتبع علما او تصورا او تخيلاً لميل له المريد الى احد طرفىّ النقيض من فعل الشئ ولا فعله بعد ان نسبته اليهما نسبة الامكان والجواز واماّ فعل الطبيعة فهو فعل واحد يصدر عن مبداء فى الجسم الذى يصدر ذلك الفعل عنه على سبيل التسخير والوجوب الاّ ان يمنع ان كان يفعل المنع واما العلة فليس كلّ علة يصدر عنها فعل بل احدى العلل الاربع و هى العلة الفاعلة و هى اعم من الفاعل بالارادة و من الفاعل بالطبيعة و من الفاعل بالقسر فان كلّ ذلك علة اللهم ان يعنى بالعلة مبداء الكلّ ففعل ذلك المبداء افادة الكلّ وجوده الذى فى امكانه غير مفتقر الى آلة او مثال و هذا الفعل هو الابداع وهو اعطاء الوجود المطلق بازاء العدم المطلق و فى تحقيق هذا الصعوبة.

المسئلة الثامنة : حكايتها المعدوم ما هو ؟

الجواب : عن ذلك المعدوم لا ماهية له وما لا ماهية له فمحال ان يقال ما ماهيته بل الماهية للموجود فى الاعيان او الموجود فى الاوهام لا غير لكن المعدوم يدلّ عليه بالسلب .

المسئلة التاسعة : حكايتها حد الموجود ما هو ؟

الجواب : عن ذلك ليس كلّ شئ واحد . وذلك لانّ كل واحد مؤلف عن معانٍ مفردةٍ فلو كان لكل شئ حد لكان تكون لكل معنى مفرد ايضا حد و كان لكل معنى مفرد معنى آخر مفرد وذهب ذلك الى غير النهاية والحد يفيد التصور كما ان البرهان يفيد التصديق و كما انه ليس على كل شئ برهان بل ينتهى الى مبادى يقع التصديق بها لذاتها لا لبرهان مثل القضايا الواجب قبولها كذلك ليس لكل شئ حد بل ينتهى الى مباد تقع التصور لها لا يحدّ و كما انه لا تسئل لم الكل اعظم من الجزء كذلك لا تسئل على الموجود ما هو بل الموجود متصور لذاته وابسط من كلّ تصور و اول كلّ تصور ومتصور بذاته فاذا اريد ان يتصور فانما يراد ذلك على سبيل التنبيه عن الفعله فيعرف اما باسم مرادف لاسمه كالثابت والحاصل او باقسامه وهو انه الذى منه جوهر ومنه عرض وما اشبه ذلك واما بالحقيقة فهو متصور بذاته وهو هل لاما .

المسئلة العاشرة : حكايتها تعلق العقل بالفاعل ما هو ؟

الجواب : عن ذلك الفعل قد يتعلق باربع علل بالمادة على انه فيها وانها بالقوة قابلة له كالنجارة فى السرير ويتعلق بالصورة على انه يفيدها ويحصلها و يتعلق بالغاية على انه يراد لاجلها فلو لا الغاية لما اريد الفعل المراد ويتعلق بالفاعل على انه عنه فى غيره فكل موجود متعلق بوجود آخر على انه ليس فيه بل عنه و ليس لاجله فهو فعل وما عنه فاعله وربما وقع الفعل من وجه بالفاعل وذلك بحسب الظاهر الظن ما بطبيب يعالج نفسه ولكن هو من حيث هو يعالج غيره من حيث هو متعالج فالمعالج ابتدؤاه من النفس والمتعالج ابتدؤاه من البدن فالفعل من الفاعل فى القابل لاجل الغاية لتحصيل الصورة و ذلك آخر ما كتبناه والله الموفق للخير عنه ولطفه و تمت المسائل العشر و اجوبتها والحمدلله رب العالمين والصلوة على محمد و آله اجمعين .

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب الفرق
بين الروح والنفس و قوى النفس وماهية النفس
تأليف قسطا بن لوقا اليونانى

قال

سألت اعزك الله عن الفصل بين الروح والنفس وما قالت الاوايل فيه وقد رسمت لك فى ذاك جملاً استخرجتها من كتاب افلاطن المسمى بادن ومن كتابه المسمى طيماوس ومن كتاب آرسطاطليس و ثاو فرسطيس فى النفس ومن كتاب جالينوس فى اتفاق آرا بقراط و فلاطن ومن كتابه من عمل التشريح و فى منافع الاعضا واستعملت فيها غاية الاختصار والايجاز لما شاهدت من كثرت اشغالك باعمال السلطن من ضيق الزمان الذى لا يمكنك ان ينظر فى مثل هذا الكتاب و ارجوا ان يكون فيما رسمت من ذلك مع معرفتك بالعلم الطبيعى و ذكاءك فيه بلوغ مطلوبك ان شا الله .

فيقول ان الذى يريد ان يعلم الفصل بين شيئين ان يحتاج ان يعلم اولا ماهية كل واحد منهما لانه غير ممكن ان يفصل بين شيئين مجهولين ومع معرفة كل واحد منهما يعرف الفصل بينهما واذا نريد ان نبين الفصل بين الروح والنفس يجب اولا ان نخبر عن ماهية النفس والروح و عن الفصل بينهما فلنبتدى اولا بالقول فى الروح اذ كان اسهل منهجاً و نتبعه بالقول فى النفس .

القول فى الروح

الروح جسم لطيف ينبث فى بدن الانسان من القلب فى الشريانات ينفعل الحيوة والتنفس والنبض والتى تنبث من الدماغ فى الاعصاب يفعل الحركة والحس.

وقد زعم المحمودون فى عمل التشريح الاحيا من الاطباء والفلاسفة ان فى القلب تجويفان احد منها فى جانبه الايمن والآخر فى جانبه الايسر وهذان ان التجويفان فيهما دبرٌ وروح و فى التجويف الايمن من الدبر اكثر مما فيه من الروح . وفى التجويف الايسر من الروح اكثر مما فيه من الدبر . و ينبعث من التجويف الذين فى الجانب الايسر عرقان احدهما يصير الى الرية فيكون به تنفس القلب و ذلك ان القلب ينقبض وينبسط و بانبساطه و انقباضه يكون النبض فى ساير البدن و لذلك صار النبض الاعلى حالات طبيعية القلب الراتبه المستوية والمختلفة التى يختلف لسبب صور ينال القلب فى نفسه او من بعض الاعضاء المجاورة له .

فالقلب اذا انبسط اجتذف بذلك العرق من الرية شيئاً ما من الهواء الذى يصير الى الرية بالتنفس لترويح الحرارة الغريزية التى فيه ويكون مادة للروح الذى فى حق بغاته واذا انقبض القلب رفع بذلك القلب الى الرية مما يتولد فيه من البخارات الدخانية عن الحرارة النارية التى فيه و اخرجتها الرية عن البدن وهذا العرق المعروف بالشرياني الوريدى و يُسمىّ بهذا الاسم لانّ هيئة هيه وريد وفعله فعل شريان . والعرق الآخر تسمية العرق الابهر و ينقسم عند منشأه من القلب قسمين احدهما يترقى الى اعالى البدن فينفرع منه فروع من الصدر الى اقاصى الرأس يكون بها الحيوة فى هذا الجزو من بدن الانسان والآخر يحدر الى اسافل البدن الى اقاصى القدمين و ينفرع منه فروع يكون بها الحيوة فى الجزؤ المستغل (العتسفل؟) من بدن الانسان وفروع جزؤى هذه العروق المتفرقة فى ساير البدن يسمىّ شريانات وهى العلة القريبة لحيوة بدن الانسان لما يؤدى الى كلّ عضو من اعضائه من الروح الى تجويف القلب الذى فى جانبه الايسر والدليل على انّ حيوة الانسان بهذه الروح مايرى من خروجها من وقت الموت وحركة اللحىَ والفم والشفتين والصدر التى تكون تسنهة بالعواق والتناوب والنفس العالى وتسمها العامة النزع (النوع ؟). و خروجها من البدن يكون فى السبُلُ التى بها يصير اليه الهوا و ذلك انها تخرج من تجويفات القلب الى الرية بالعرق التى ذكرنا انه ينفذ من القلب الى الرية فيخندب الهوا و تخرج البخارات الدخانية ثم من الرية يخرج فى القصبة و ينفذ

فى الفم و خروجها من الفم يكون عند حركة الفم التى ينفتح فيها ولا ينطبق من ذاته بل يحتاج ان يشد لبطلان الحيوة بعد خروج تلك الروح منه .

فاما العلل التى بها مخرج هذه الروح من البدن اعنى علل الموت وعلل سرعة خروجها و ابطالها اعنى سهولة النزوع و صعوبته و ظهوره فى بعض الناس وخفا به فى بعضهم و علل الموت الفجأة فانها خارجة عن غرضها و يحتاج فيها الى اوايل و مقدمات كثيرة من اكثر كتب الطب يطول شرحها ولذلك تركنا ذكرها. فقد ظهر مما قلنا ان الحيوة يكون بالروح التى فى تجويفى القلب وان النبض والتنفس لاصلاح هذه الروح اعنى لترويحه بالهواء الوارد عليه من خارج و لاخراج الابخرة الكاينة عنه فقد ظهر اذن ان الروح التى فى تجويفات القلب هى علة الحيوة والتنفس والنبض و هذا ما يحتاج الى معرفته فى الروح الحيوانية التى ينبوعها القلب .

فاما الروح التى ينبوعها الدماغ و نفوذها الى ساير البدن فى الاعصاب فانها تسمى الروح النفسانية و مادتها الروح الحيوانية التى تكون فى تجويفى القلب و ذلك ان احد قسمى الشريان المعروف بالابهر المنبعث من القلب الى اعالى البدن اذا انتهت اقسامه الى عظم الرأس ونفذ فيه اجتمعت و تركب بعضها ببعض وتشتبك و تنتسج منها فينتج كهيئة الشبكة و انبسطت تحت الدماغ و نفذ من شرياناتها المشبكة شئ الى باطن الدماغ تؤدى اليها روحاً الى الروح الحيوانية التى فى تجويفى القلب . و ذلك ان الدماغ قسمان احدهما مقدمة وهو معظمة و الآخر موجزة . وفى مقدمة تجويفان يفضيان الى فضاء مشترك فى وسط الدماغ وفى مؤخرة تجويف واحد منه تجرى الى الفضاء المشترك التجويفين اللذين فى مقدمة الشريانات الدقاق المنبعثة من الشبكة التى تحت الدماغ الى باطنه ينتهى اولا الى احد التجويفين اللذين فى مقدمة فيؤدى اليه الروح الحيوانية و ينفذ منه الى التجويف الآخر فيلطف فيه و يدق و يذهب و يتهيأ القبول القوة النفسانية فيكون ذلك لها تنبيهاً بالهضم و الاحالة الى الروح ادق والطف و اصفى ثم ينفذ من التجويفين الى الفضاء المشترك لهما فى وسط الدماغ ثم من ذلك الفضاء الى التجويف الذى

فيه مؤخر الدماغ فى مجرى من الفضاء المشترك فى وسط الدماغ الى مؤخره . وفى هذا المجرى قطعة من جوهر الدماغ تشبيهه بالدودة يرتفع فى المجرى و ينهبط فيه و بارتفاعها ينفتح الثقب الذى بين الفضاء المشترك للتجويفين و بين المجرى و بانهباط نشده فاذا فتحه نعدت الروح من مقدم الدماغ الى مؤخره و ذلك ليس يكون الا عند الحاجة الى ذلك عند تذكر ما قد ...... وعند الفكر فيما قد كان فان لم ينفتح هذا المجرى و ينفذ الروح الى موجز الدماغ لم يذكر الرجل ولم يحضره جوابا ما يسئل عنه .

و انفتاح هذا المجرى الذى يكون بارتفاع الجسم الشبيه بالدودة يختلف فى الناس فى السرعة والابطاء . فمنهم من يكون ذلك فيه بسرعة فيكون ذكياً سريع الذكر سريع الحركة الحساب منهم من يكون ذلك فيه بابطاءً فيكون بطى الذكر بطى الجواب كثير (   ) الفكرة و لذلك يعرض لمن يتذكر شيئاً ان لا ينتصب رأسه انتصاباً شديداً بل يميله الى ماوراء و تشخص بعينية الى ما فوق ليكون هذا من وضعه و هيئته معيناً على انفتاح المجرب و ارتفاع ذلك الجسم الدودى الى ما فوق . و اما الفهم و الفكر والرأى والرؤية والتميز فانه يكون بالروح التى فى التجويف المشترك للتجويفين اللذين فى مقدم الدماغ فاذا كان الانسان مفكرا او مروياً يحتاج الى ان يكون المجرى الذى بين الفضاء المشترك للتجويفين الذين فى مقدم الرأس و بين التجويف الذين فى آخره منسكا (مسددا) ليد ...... الروح فى ذلك الفضاء المشترك فيكون اقوى للفكر والفهم والرؤية والتميز وذلك يعرض لمن يفكر ان يميل برأسه الارض و يكثر النظر اليها ويكتب كتاباً و يرسم اشكالاً فيها ليكون لك معيناً على انطباق الجسم الدودى على ثقب المجرى الذى ينفذ منه الروح الى مؤخر الرأس والروح التى فى الفضاء اعنى فى التجويف الاوسط مختلفة فى الناس فمنهم من يكون هذه الروح ودقيقة لطيفة صافية فيكون صاحبها عاقلاً مفكراً سالسا مدبراً مميزاً . و منهم من يكون هذا الروح فيه على خلاف ذلك فيكون ابلها او طباشا او سخيفاً او احمقاً .

و ينبعث بين جزؤ الدماغ المقدم سبعة ازواج عصب فيها روح من التجويفين

المقدمين الاولى منها يتصل بالعين فيكون به البصر وهو في العصب اجوف وذلك لحاجة البصر الى ان يكون الروح المنبعثة اليه كثيراً مجتمعاً صافيا لا يخالط جرم غيرها. والثاني يتصل بفضل العين فتحركه. والثالث يتصل باللسان فيكون به حس الذوق. والرابع يتصل بالعنك فيؤدى اليه حس الطعم. والخامس يتصل بالصماخين فيكون به حس السمع. والسادس يتصل بالاذن افضلها الحس و يرجع شي منه بعد الى الحنجرة فتحركها لانضمام فوهتها. والسابع يتصل باللسان فيكون به حركته. و كل ذلك يفعله هذه الاعصاب بالروح التى تنفذ فيها من الدماغ الى قوة الاعضاء والدليل على ذلك انه متى عرض عارض فشد يجرى الروح الذى فى عصبه من هذه الاعصاب و منعها ان يصل الى العضو فيبطل فعل ذلك العضوكا لماء المجتمع فى العين فانه يحول بين الروح التى فى العصبة وبين الناظر فيفعل عمى. وكالاخلاط والابخرة التى يحول بينها و بين الصماخين فيفعل صمما او بين الة الشم او الة الذوق او الة اللمس فيبطل المذاقة واللمس و الشم.

و اذا انفتحت تلك المجارى اما بعلاج و اما بمقاومة الطبيعة للعلة عاد العضو الى فعله فصار صحيحاً مستويان و ينبعث من جزؤ الدماغ المؤخر النخاع و هو جزؤ من الدماغ فيحدر الى العقار كلها و عظم القصعص و ينفرق منه ارواح كثيرة من العصب فيما بين كل فقارتين زوج يفضى الى الفضل فيكون به حركة اليدين والرجلين و ساير البدن. والدليل على ذلك انه متى ما نال من هذه الاعصاب صور من فسخ او قطع او انشدت المجارى التى فيها بطلت حركة العضو التى كانت ينبعث اليه او ضعفت او فسدت و ذلك على قدر مانال العصب من الآفة فقد يرى فلك المفلوج صحيحة لا يحاه (لا علة) بها فى ظاهرها وهو لا يحس بها شيئاً ولا يحركها. و كذلك ايضا يرى من به السكتة اعضاؤه صحيحة مستوية وهو لا يحركها ولا يحس بها بلغ شيئاً. فاذا عولجت هذه العلل بما يفتح مجارى الدماغ مسل الادوية الحادثة من الدماغ والمنقية للمجارى التى والاعضاء و المفتحة لتلك الشدد رجع الى الاعضاء الحس

والحركة ان لم تكن العلة قد جاوزت مقدار الفلاح و يكون الاعضاء قد ضعفت عن احتمال الفلاح .

و ربما عرض للروح التى فى التجويفات كلّها .... بمزاج او خالطت ابخرة ردية . فيفسد لذلك افعال تلك الاعضاء وذلك ان الصور والتغير ان نالا لروح التى فى التجويفين المقدمين فقط كان من ذلك فساد الحواس كالذين ينال من يدخل الحمام فيطيل المكث فيه فيظلم بصره فلا يرى شيئاً و كالذى يهيج به المواد فيتبخر الى رأسه و يتصل ذلك البخار بالروح التى فى مقدم دماغه فيظلم بصره فلا يبصر شيئاً . و كذلك يعرض فى السمع وفى ساير الحواس .

فان جلت الافة فى الجزؤ الاوسط و كانت باقى اجزاء الدماغ صحيحة سليمة فسد الفكر والتميز فقط و بقى الحس و الحركة مستوين كالذى يعرض فى العلة التى تسمى ماليخوليا و هى اختلاط العقل و كالوسواس و فساد التميز . فان جلت الافة فى جزؤ الدماغ المؤخر فسد الذكر فقط و كانت تنافى افعال الانسان مستوية .

وان جلت الافة ما بين هذه التجويفات او ثلثة فاشتملت على الدماغ كلّه كانت الآفة عامة لاتميز والحس والحركة كالذى يعرض فى الصرع و السكتة وما اشبه ذلك من العلل . فقد صح كما قلنا ان الروح التى فى التجويفات التى فى الدماغ يفعل افعالاً مختلفة . اما الذى فى التجويفين المقدمين فيفعل الحس السمعى والبصرى والذوقى والشمىّ و بعض اللمس و يفعل مع ذلك التخييل و هوالذى تسمية اليونانيون فنطاسيا . و انالروح التى فى التجويف الاوسط يفعل الفكر والتميز والرؤية و ان الروح التى فى التجويف المؤخر يفعل الذكر والحركة . فقد حصل اذا ممّا قلنا ان الروح فى بدن الانسان روحان احدهما يقال له الحيوانى مادته الهوا وينبوعه القلب ينبعث بالشريانات الى ساير البدن فيفعل الحيوة والنبض والتنفس فالآخر يقال له النفسانى مادته الروح الحيوانى و ينبوعه الدماغ يفعل الدماغ نفسه الفكر والذكر والرؤية وينبعث منه فى الاعصاب الى ساير الاعضاء فيفعل الحس والحركة .

الفصل فى النفس

و اما النفس فان وصفها على حقيقتها صعب معتاص جداً والدليل على ذلك اختلاف اجلّة الفلسفة وهم افلاطن و ارسطاطليس و حروسليس وغيرهم فيها و كذلك من بعد هى الا انا نذكر الحدين اللذين حدبهما افلاطن و ارسطاطليس و شرحهما فى ذلك و يحتج فى تبيين كل لفظه منها و نتبع ذلك بالاخبار عن قوى النفس فان ذلك ما يكتفى به فى هذا الموضع و يمكن ان نبين به غرضنا الذى هو الفصل بين الروح والنفس .

فنقول ان افلاطن حد النفس بان قال النفس جوهر ليس بجسم محرّك للبدن . و اما ارسطاطليس فحدالنفس بان قال انالنفس كمال الجسم طبيعى آلىّ . و فى حد اخر عبر الآلى فقال حىّ بالقوة . فلنشرح مافى هذين الحدين ولنبتدى اولاً بالقول الذى قال افلاطن و لنبين انّ النفس جوهر . فنقول كلّ قابل للمتضادات وهو واحد بالعدد لا يختلف ذاته فهو جوهر فالنفس قابلة للفضايل والرزايل و هى واحدة بالعدد كنفس افلاطن لا يختلف ذاتها فهى اذن جوهر والفضايل والرزايل متضادات فالنفس اذن قابلة للمتضادات و هى واحدة بالعدد لا يختلف ذاتها فهى اذن جوهر . و ايضا ان محرك الجوهر جوهر والنفس محركة الجسد والجسد جوهر فالنفس اذن جوهر . و ايضا فان النفس جزؤ من الحيوان لانّ كلّ حيوان نفس و جسد والحيوان جوهر و جزؤ الجوهر جوهر والنفس اذن جوهر و اذ قد بيّنا ان النفس جوهر فلنبين ان النفس لا جسم .

فنقول انّ كلّ جسم كيفياته محسوسة فكيفيات النفس غير محسوسة فهى لا جسم و كيفيات النفس الفضايل والرزايل والفضايل والرزايل غير محسوسة فاذن النفس لا جسم . و ايضاً فان كلّ جسم لا يخلو ان يقع تحت الحواس اِمّا كلّها و اِمّا بعضها .... الحواس (رأس) لا كلّها ولا بعضها فالنفس .... جسم . و ايضاً كلّ جسم اما ان يكون متنفساً او غير متنفس فان كانت النفس

جسماً فهى اما متنفسة و اما غير متنفسة فلا يمكن ان يكون النفس غير متنفسة ان كانت جسماً لانه يقع محال و ذلك انالنفس يكون لانفس وان قلنا انها حيوان اى متنفسة رجع القول علينا فى نفس النفس اجسم هى ام لاجسم فيترقا ذلك دايماً بلا نهاية فاذن ليست النفس جسماً.

و ايضاً ان كانت النفس جسماً لطيفاً فليس يخلوا ذلك الجسم من ان يكون اما روحاً لطيفة ينتشر فىالبدن كلّه واما ناراً فان كانت كذلك فلا يخلوا تلك النار والروح من ان يكون لهما نوع خاصىّ و قوة خاصية . و ذلك انه ان لم يكن لهما نوع خاصىّ و قوة خاصية لكان اذن كلّ نار روح او كلّ روح نفس و ان كان لهما نوع خاصىّ فذلك النوع هو النفس . و ايضاً ان كانت النفس جسماً ناراً كلّ نار نفساً ولا يخلوا جسم بسيطاً و اما مركباً فان كانت جسماً بسيطاً فهى لا محالة نار او ماء او ارض او هواء وان كانت النفس احد هذه الاركان مجرداً اعنى بلا قوة ولا نوع خاصىّ يفارق به ما شاركه فى جنسه فانّ كلّ ما هو من جنسه نفس . فان كانت النفس ناراً كان كلّ نار نفساً . وان كانت هواء كان كلّ هواء نفساً و كذلك فى باقى الاركان فان كان كذلك فكل جسم يحوى ذلك الاسطقس فهو متعسر اعنى انه ذو نفس . فان كان الهواء هو النفس كانت الرية والعروق الضوارب والزق المنفوح حيواناً . وان كانت النفس ما كانت الانية المملوه حيواناً و هذا منالقول تشنع قبيح . وان كانت النفس جسماً مركباً فالبدن اذن نفس فاذن النفس لا جسم . واذ قد نبين ان النفس جوهر غير جسم فلنبين الان على اىّ الجهات محرّك البدن .

فنقول ان كلّ (نفس يتحرك) بحركه محركة كالعجلة التى تحرك محركة البقر . و اما انيحرك من غير ان يتحرك محركه فذلك على اربع جهات اما بالشوق منه الى محركه كما يتحرك العاشق الى المعشوق . و امّا بالبغض والتنافرة كما يتحرك العدو عن عدوه . و اما بالفعل الطبيعىّ كما يتحرك الحجر عن الثقل و الثقل فى نفسه غير متحرك و امّا بان محركه تسلب بادى الحركة لمحركه كما انّ الصياغة علة حركة الصايغ . فلننظر بايها من جهات الحركة التى وصفنا

فحركَ النفس البدن . فنقول ان النفس تحرك البدن بالجهة الرابعة من النوع الثانى من التحريك وهو انها تحرك البدن وهى غير متحركة محركة بانها تسلب بادى لحركته اذ كان الانسان يفعل بها ويحس بها فالحس متحرك بانه ينفعل والنفس محرك بانها يفعل .

فكما انّ الصياغة علة حركة الصايغ وليس يتحرك الصياغة لحركة الصايغ كذلك النفس تحرك البدن وليس يتحرك بحركته. فالنفس المحركة اذن علة حركة الحيوان بالشهوة والفعل والنقاة وهى لا يتحرك بضرب من ضروب حركة فى الاجسام لانها لا جسم . واذ قد شرحنا قول افلاطن الذى حدبه النفس و بينا معنى كلّ لفظٍ فيه فلنأخذ الآن فى شرح حد ارسطاطليس للنفس . فنقول ان ارسطاطليس حد النفس بان قال انها كمال . و ذلك انّ من الاشياء ما هو بالقوة ومنها ما هو بالفعل . واذا كان الشئ بالفعل نعت بالكمال و كماله قبول النوع فمن هذه الجهة سمىّ النفس كمالاً . و ذلك انّ المنى حىّ بالقوة فاذا صار حياً بالفعل قيل انه قد كمُل و كماله قبول انواعه اعنى ان يكون ذانفسٍ حساساً متحركاً بارادته . (وقد) وجب مما قلنا انّ النفس نوعٌ للحىِّ لا محالة اذ كانت كمالاً للحىِ و كمال الشئِ هو قبوله لنوعه . فاذا صح انّ النفس نوع وسمينا النوع كمالاً وجب علينا ان نفحص جهات الكمال و نخبر باىّ جهةٍ منها يضاف الى النفس .

فنقول : اذ الكمال يقال على ضربين فمنه اول و منه ثانى فالكمال الاول فى الانسان هو العلوم والصنايع والكمال الثانى فى الانسان هو معالجة مايعلم من العلوم والصنايع . ومثال ذلك انّ الطبيب يقال انّ له كمالاً اولياً يعلم الطب فاذا عالج بما يعلم قيل انّ له كمالاً ثانياً للنفس فالنفس كمال الاول لان النايم و ان كان لا حس له فى وقت نومه فان له النفس الحساسة . و كلّ نوع و كمال فهو نوع و كمال الشئ بالنفس نوع . و كمال الجسم والاجسام صنفان . فمنها ما نوعه فيه طبيعىّ كالحيوان والنبات والنار والهواء و كلّ ما له حركة ذاتية فى نفسه ومنها ما يكتسب له نوع بالصناعة كالباب والسرير . فالنفس نوع لجسم طبيعىّ لان الجسم ليس من افعال

الصناعة وقد يخالف النوع الطبيعى النوع الكاين مالصناعة لان النوع الطبيعى جوهر والنوع الصناعى عرض.

والنفس جوهر لانها لجسم طبيعى والجسم الطبيعى صنفان فمنه بسيط ومنه مركب والبسيط مثل النار والهواء والماء والمركب مثل الحيوان والنبات. وليس النفس نوعاً جسم بسيط بل مركب و ذلك لان كل شئ مماله نفس فهو حى و كل حى مستحيل فلا بد له من غذاء يخلف بدل ما يتحلل منه و يعين على نشوه و الغذاء يحتاج الى ضروب من الآلات. فمنها ما يحتاج اليه ليورده الجسم المغتذى و ليحويه و ينفذه كالعروق فى الحيوان. والساق و القضبان فى النبات. و منها ما حاجة الغذا اليه ليحويه و تحيله الى ملاومته كالمعدة للحيوان و كاللحم الذى فى تجويف ساق النبات فى النبات. ومنها ما حاجة الغذا اليه ليفرز فضوله كا معاء الحيوان و مخارج الصمغ للنبات وقد يكثر الالة (؟) فى الحى للكثرة كما له و كثرة فعاله. لانه لما كان حسياً كانت له اعضاء الحيوة و هى القلب والدماغ وما يتصل بهما. ولما كان حساساً كان له عصب و حواس. ولما كان متحركاً بارادته كان لهما عصب وعقل واذا كان هذا هكذى فعلم ان النفس كمال اولى لجسم آلى. و هذا احد جامع يعم كل نفس ...... (تحيل). واما تعبيره لافظه الآلى فضميره مكانها خبر فاتا بالقوة فان المعنى فى الحدس جميعاً واحد. وذلك انه لم يعن بقوله ذى حيوة بالقوة ان البدن كان فى ذاته قبل حدوث النفس ثم قبل النفس بما فيه من امكان الحيوة بل انما معنى قوله ذى حيوة بالقوة اذ ان له آلة يمكن ان يجرى فى افعال الحيوة فمعنى آلى و ذى حيوة بالقوة واحد. فهذا حد ارسطاطليس الذى حد به النفس مع شرحه الذى شرحنا وايضاحنا لكل نقطة فيه.

واذ قد ذكرنا خبر افلاطن و ارسطاطليس و بينا معنى كل لفظة فى كل واحد منها فلنخبر الآن عن قوى النفس فنقول ان قوى النفس الاولى هى التى كالاجناس لها فى القوى ثلثة. اولها النامية والثانية الحساسة والثالثة الناطقة. قد نسمى هذه الثلثة قوى (القوى) باستعارة نفوس (نفوساً) فنقول ان النفس

النامية و النفس الحساسة و النفس الناطقة. وقد نسمى النفس النامية طبيعية و نباتية والنفس الحساسة بهيمية و محركة (بالقوة) والنفس الناطقة عاقلة و مميزة و مفكرة. فالنفس النامية مشتركة للنبات والبهايم والانسان. والنفس الحساسة مشتركة للبهايم والانسان. والنفس الناطقة خاصة بالانسان. و افعال النفس النبات التوليد والتربية والغذاء و ذلك يكون باربع قوى التى تسمى الطبيعة وهى الجاذبة و الماسكة والمحيلة والمبرزة. وهذه القوى موجودة فى كل مغتذى اعنى فى النبات والبهايم والانسان. و افعال النفس الحساسة البصر والسمع والشم والذوق واللمس والتخيل و حركة الانتقال بارادة و هذه الافعال موجودة فى كل حى اعنى فى البهايم والانسان. و افعال النفس الناطقة الفكر والذكر والرؤية و الظن والشك والعزم والعلم و هذه الافعال خاصة بالانسان دون غيره من ساير الحيوان.

القول فى الفصل بين الروح والنفس

واذ قد ذكرنا ماهية الروح و النفس فلنخبر الآن عن الفصل بينهما فنقول ان اول الفصل بينهما ان الروح جسم والنفس لاجسم. و ان الروح تحوا فى البدن و ان النفس لا تحويها البدن و ان الروح اذا فارقت البدن بطلب و النفس تبطال فعالها من البدن ولا تبطل هى فى ذاتها. والنفس تحول البدن وتنيله الحيوة بتوسط الروح والروح يفعل ذلك بغير توسط. والنفس تحول البدن وتنيله الحس والحيوة بانها اول علة ذلك و فعاله فيه. والروح يفعل ذلك وهو علة ثانية. فالروح اذن علة قريبة لحيوة الانسان وحسّه وحركة و باقى افعاله. فالنفس علة ذلك البعيدة. و ذلك ان بدن الانسان لمّا كان مركباً من اجزاء صلبة وهى العظام و الغضاريف و الاعصاب والعروق وما اشبه ذلك. ومن اشياء رطبة وهى الاخلاط اعنى المرتين والدم والبلغم. و من الروح التى فى تجويفات الدماغ. وفى الشريانات و الاعصاب و كان الروح ادق هذه الاجزاء و الطفها و اصفاها.

كان ذلك اشد قبولا لافعال النفس من ساير اجزاء البدن . وعلى قدر دقته و لطفه و صفايه قبل من فعل النفس وذلك ما قالت الفلاسفة ان قوى النفس تابعة لمزاج البدن فمن كان مزاج بدنه فى غاية الاستوا كان الروح الذى فى بدنه فى غاية الاستوا و كانت افعال النفس فيه فى غاية الاستوا . ومن قصر مزاج بدنه اعنى الاعضاء التى فيها الروح عن الاعتدال المخصوص بها قصرت افعال النفس فيه على تلك النسبة وانما الروح فيه بتلك الهيئة و لذلك صارت قوى النفس فى الصبيان ناقصة وفى النساء ضعيفة . و كذلك فى الامم التى قد غلب على امزجتها الحرا والبرد و كالزنج والصقال ومن شابههم . ولذلك ايضا اختلفت افعال النفس فى الروح فصار فى الروح التى فى القلب الحيوة والتنفس والنبض فقط اذا تلك الروح اقرب الارواح الى الهوا و اقلها لطفاً و دقة و صفاً . ثم الروح التى فى التجويفات التى فى (الدماغ يحتوى ؟) الحس والتخيل لمّا نالها من زيادة المرتبة واللطف على ما فى الروح التى فى القلب . ثم الروح التى فى التجويف الذى بعده صار فيه الفكر والرؤية بفضل ما ناله من اللطف والدقة على الروح التى فى مقدم الدماغ . ثم الروح التى فى مؤخر الدماغ صار فيه الفكر والحفظ لمّا يحتاج فيه من فضل الدقة واللطف اذ كانت يحتاج الى نذكر اشياء قد مضت و بعد عهدها بها . و هذا كافٍ فيما سألت عنه من الفصل بين النفس والروح ان شاءالله .

تم كتاب الفرق بين الروح والنفس بحمدالله و منه
و فرغ من نسخة فى صفر سنة تسع واربعين ثلثماية

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب الفرق
بين الروح والنفس وقوى النفس وماهية النفس
تأليف قسطا بن لوقا اليوناني

قال

سألت أعزك الله عن الفصل بين الروح والنفس وما قال فيه
الأوائل [illegible] وقد رسمت لك في ذلك جملاً استخرجتها من
كتاب أفلاطون المسمى فادن ومن كتابه المسمى طيماوس
ومن كتاب أرسطاطاليس وثاوفرسطيس في النفس ومن كتاب
جالينوس في اتفاق آراء بقراط وأفلاطون ومن كتابه في عمل
التشريح وفي منافع الأعضاء واستعملت فيها غاية
الاختصار والإيجاز لما شاهدت من كثرة اشتغالك
بأعمال السلطان مع صعوبة الزمان الذي لا يمكنك أن تنظر

ومثل هذا الكتاب [illegible] وأرجو أن
يكون فيما رسمت من ذلك مع معرفتك بالعلم الطبيعي ما يعينك
فيه بلوغ مطلوبك إن شاء الله

فنقول إن الذي يريد أن يعلم الفصل بين
شيئين يحتاج أن يعلم أولاً ماهية كل واحد منهما لأنه غير ممكن
أن يفصل بين شيئين مجهولين ومع معرفة كل واحد منهما
يعرف الفصل بينهما. وإذا أردنا أن نبين الفصل بين الروح والنفس
يجب أولاً أن نخبر عن ماهية النفس والروح وعن الفصل بينهما
فلنبتدئ أولاً بالقول في الروح إذ كان القول فيه سهلاً وبعده
بالقول في النفس

القول في الروح

الروح جسم لطيف ينبث في بدن الإنسان من القلب في الشريانات
فيفعل الحياة والنفس والنبض والذي ينبث من الدماغ
في الأعصاب فيفعل الحركة والحس. وقد زعم
[illegible]

ان في القلب تجويفين [illegible]
جانبه الايمن والآخر في جانبه الايسر وهذان التجويفان
فيهما دم وروح وفي التجويف الايمن من الدم اكثر
مما فيه من الروح وفي التجويف الايسر من الروح اكثر
مما فيه من الدم وينبعث من التجويف الذي في الجانب
الايسر عرقان احدهما يصل الى الرئة فيكون به تنفس القلب
وذلك ان القلب ينقبض وينبسط وبانبساطه وانقباضه
يكون النبض في سائر البدن ولذلك صار النبض الاعلى
حالات طبيعة القلب الرديئة المستوية والمختلفة التي
تنشأ بسبب ضرر ينال القلب في نفسه او من بعض الا
عضاء المجاورة له

فالعلة ——— اذا تنفس
احتذب ذلك العرق من الرئة نسيما من الهوا الذي
يصير الى الرئة بالتنفس لترويح الحرارة الغريزية
التي فيه ويكون مادة للروح الذي [illegible] فانه

واذا انقبض القلب ——— دفع بذلك
القلب الى الرئة مما يتولد فيه من البخارات الدخانية
عن الحرارة النارية التي فيه واخرجها الرئة عن البدن
وهذا العرق المعروف بالشرياني الوريدي ويسمى
بهذا الاسم لان هيئته هيئة وريد وفعله فعل شريان
والعرق الآخر يسمونه العرق الابهر وينقسم عند
منشئه من القلب فيصير احدهما يرتقي الى اعلى البدن
ويتفرع منه فروع من الصدر الى اقاصي [illegible]
بها الحيوة في هذا الجزء من بدن الانسان والآخر
الى اسافل البدن الى اقاصي القدمين ويتفرع
منه فروع يكون بها الحيوة في الجزء الاسفل من بدن
الانسان وفروع جزء هذه العروق المفردة
سائر البدن يسمى شريانات وهي العلة [illegible]
الحيوة بدن الانسان لما يؤدي الى كل عضو من اعضائه
من الروح [illegible] القلب الذي في جانبه الايسر

والامر الرابع في ان حيوة
الانسان بعد ما الروح ما يرى من خروجها في وقت الموت
وحركة الحمى والغم والغشي والصداع التي تكون
شبيهة بالفواق والتثاؤب والغشي العالي وتسميها
العامة النزع وخروجها من البدن يكون في
السبيل التي بها يصير اليه الهوا وذلك انها تخرج من
تجويفات القلب الى الرئة بالعرق الذي ذكرنا انه ينفذ من
القلب الى الرئة فيجتذب الهوا وتخرج البخارات الدخانية
ثم من الرئة تخرج في القصبة وتنفذ في الفم وخروجها
من الفم يكون على حركة الفم التي تفتح فيها ولا تنطبق
من ذاته بل تحتاج الى شد لبطلان الحيوة بعد خروج
تلك الروح منه ○

واما العلل التي بها تخرج
هذه الروح من البدن اعني علل الموت وعلل
سرعة خروجها وابطائها اعني سهولة النزوع

في بعض الناس وصعوبته وظهوره
وخفائه في بعضهم وعلل الموت الفجاة فانها خارجة
عن غرضها ونحتاج فيها الى [illegible] ومقدمات
كثيرة من اكثر كتب الطب بطول شرحها ولذلك تركنا
ذكرها ○ فقد ظهر بما قلنا ان الحيوة تكون
بالروح التي في تجويفي القلب وان النبض والتنفس لصلاح هذه
الروح اعني لترويحها بالهوا الوارد عليه من خارج ولاخراج
الابخرة الدخانية عنه فقد ظهر اذن ان الروح التي في
تجويفات القلب هي علة الحيوة والتنفس والنبض فهذا
ما يحتاج اليه في الروح الحيوانية التي في تجويفي
القلب ○

واما الروح التي [illegible] وعلة [illegible]
ونفوذها الى سائر البدن في الاعصاب فانها تسمى
الروح النفسانية ومادتها الروح الحيوانية التي تكون
في تجويفي القلب وذلك ان احد قسمي الشريان المعروف
[illegible] ينفذ من القلب الى [illegible]

اذا امتلت ... اصابها الى عظم
الراس ونفذ فيه احمد وتركيب بعضها ببعض وتشتبك
وتنتسج منها شبيه كهيئة الشبكة وانبسطت تحت
الدماغ ونفذ من شيء باثنها الشبكة شيء في باطن الدماغ
يؤدي اليها روحا الى الروح الحيوانية التي في تجويفي القلب ٥
وذلك ان الدماغ منها اجيد مما تقدمه وهو معظمه
والاخر مؤخره: وفي مقدمه تجويفان بفصل في
فضا مشترك في وسط الدماغ وفي مؤخره تجويف
واحد منه يجري في الفضا المشترك التجويفين الذي في
مقدمه الشريانات النافذ المنبعثة من الشبكة الى
تحت الدماغ في باطنه ينتهي اولا الى احد التجويفين
الذين في مقدمه فيؤدي اليه الروح الحيوانية وينفذ
منه الى التجويف الاخر فيلطف فيه ويدق ويذهب
وبينهما التجويف القوة النفسانية فيكون لها
تنبيها ما الحصر والاحا له الى [illegible]

ويعد من التجويفين في الفضا المشترك لهما في
وسط الدماغ ومن ذلك الفضا الى التجويف الذي في
مؤخر الدماغ في مجرى من الفضا المشترك في وسط الدماغ
الى مؤخره: وفي هذا المجرى قطعة من جوهر الدماغ شبيهة
بالدودة موضع في المجرى وينبسط فيه ويرتفع عنها
النفث الذي بين الفضا المشترك للتجويفين ومن المجرى وبانبساط
سده فاذا انبسطت نفذت الروح من مقدم الدماغ الى مؤخره
وذلك ليس يكون الا عند الحاجة الى ذلك عند تذكر
ما قد نسي وعند الفكر فيما قد كان وان لم ينفتح هذا
المجرى ينفذ الروح الى مؤخر الدماغ لم يذكر
الرجل ولم يحضره جوابات ما سئل عنه ٥
وانفتاح هذا المجرى الذي يكون بارتفاع الجسم الشبيه
بالدودة يختلف في الناس في السرعة والابطاء فمنهم
من يكون ذلك فيه بسرعة فيكون كثير التذكر سريعه
[illegible] ومنهم من يكون ذلك فيه بطيئا فيكون بطيء الذكر

بلى الروح كهيئة الفكـــــرة ولذلك يعرض
لمن يعرض عليه ان الاعصاب انقطعت ان يفقد الحس فيما
ماوراه وينقص نقصانا اسرع مع انه ليس فيه الحس
منها على انقطاع المجرى فاما الحس الذى في الدماغ
فوق ٥ فاما الفهم والفكر والرأى والروية والتمييز
فانه يكون بالروح الذى في التجويف المشترك الذى بين
الذى في مقدم الدماغ فاذا اطال الانسان فكرا ونظرا
احتاج الى ان يكون المجرى الذى من الفضاء المشترك الى التجويف
الذى في مقدم الراس وبين التجويف الذى في اخره منفتحا لينفذ
الروح في ذلك الفضاء المشترك فيكون اقوى للفكر والفهم
والروية والتمييز ولذلك يعرض لمن يفكر ان يميل براسه
الى الارض ويكثر النظر اليها ويكون كذا ويرتفع الامر فيها
ليكون ذلك معينا على انطباق الخشم الذى على ثقب المجرى
الذى ينفذ منه الروح الى مؤخر الراس ٥
والروح الـــــــــــ

الفضاء الاوســــــــط في التجويف
الاوسط مختلفة في الناس فمنهم من يكون هذه الروح في
دماغه لطيفة صافية ويكون صاحبها عاقلا مفكرا ثابتا
مدبرا مميزا ومنهم من يكون هذه الروح فيه على خلاف
ذلك فيكون ابلها او طياشا او خفيفا او احمقا ٥

وسبعة ـــــــــــــ من جرم الدماغ المقدم
سبعة ازواج عصب فيها روح من التجويف المقدم
الاول منها يتصل بالعين فيكون به البصر وهو زوج يأتي
العصب اجوف وذلك لحاجة البصر الى ان يكون الروح
المنبث اليه كثيرا لانهما يتلاقيان على جرم
عظيم ٥ والثاني يتصل بعضل العين فيحركه ٥
الثالث يتصل باللسان فيكون به حس الذوق ٥ والرابع
يتصل بالحنك فيعود اليه حس الطعم ٥ والخامس
يتصل بالصماخ فيكون به حس السمع ٥ والسادس
ـ ١١٧ ٥٠١ ... الحجر ويرجع شيء منه لعله الى

الحنجرة فيحركها الانضمام او ويفتحها
والشانع متصل باللسان فيكون به حركته . وكذلك
يفعل هذه الاعصاب بالروح التي تنفذ فيها من الدماغ الى
هذه الاعضاء . والدليل على ذلك انه متى عرض عارض
يمنع ان يجري الروح الذي في عصبة من هذه الاعصاب ومنعها
ان يصل الى ذلك العضو فيبطل فعل ذلك العضو كالذي يحدث
في العصب فانه يحول بين الروح التي في العصبة وبين الناظر
فيتعطل [illegible] وكالاخلاط والابخرة التي تحول بينها
وبين الصماخين فيتعطل سمعهما او بين الدماغ والشم او الدماغ واللسان
او الدماغ واللمس فيبطل المذاقة واللمس والشم ٥
واذا انفتحت تلك المجاري ايضا
بعلاج واما بقوة الطبيعة للعلة عاد العضو الى فعله
فصار صحيحا مستويا ٥ ويعرض من جوهر الدماغ
الموجب للجماع وهو جوهر من الدماغ ينحدر الى الفقار
كلها وعظم القصعص ويعرض منه ازواج كثيرة من

العصب فيما بين [illegible] الفقار بين زوج
يفضي الى العضل فيكون به حركة اليدين والرجلين وسائر
البدن ٥ والدليل على ذلك انه متى ما نال شيء من هذه الاعضاء
ضرر من فسخ او قطع او انسدت المجاري التي فيها تعطلت
حركة العضو الذي كانت تبعث اليه او ضعفت او فسدت
وذلك على قدر ما نال العصب من الآفة فقد نرى
العليل المفلوج صحيحه لا علة بها في ظاهرها وهو لا يحس بها
شيئا ولا يحركها . وكذلك ايضا نرى من به التشنج
اعضاؤه صحيحة مستوية وهو لا يحركها ولا يحس بها
شيئا . فاذا [illegible] هذه العلل ما ينفتح مجاري الدماغ
سال دونه الخلط الذي منه من الدماغ والمنصبة للمجاري التي
في الاعضاء والمغيرة لتلك الشدة رجع الى الاعضاء
الحس والحركة ان لم تكن العلة قد جاوزت مقدار العلاج
ويكون الاعضاء قد ضعفت عن احتمال العلاج
وربما عرض للروح التي في العصب افات كلها
مزاج او خلط او الخرة [illegible]

[illegible] افعال ذلك
الاعضا ومثال ذلك ان الصرع والسبات انما [illegible] الروح التي في
التجويف المقدم فقط حدث من ذلك فساد الحواس كالذي
[illegible] فيظلم بصره فلا يرى
شيا وما الذي يهيج به المرار فيصعد الى راسه ويبطل ذلك
[illegible] الروح التي في مقدم دماغه فيظلم بصره فلا يبصر
شيا وكذلك يعرض في السمع وفي ساير الحواس
وان حلت الافة في الجزو الاوسط وكانت باقي اجزا الدماغ
صحيحة سليمة فسد الفكر والتمييز فقط وبقي الحس
والحركة سليمين كالذي يعرض في العلة التي تسمى مالنخوليا
وهو اختلاط العقل وكالوسواس وفساد التمييز
وان حلت الافة في جزو الدماغ الموخر فسد الذكر فقط
وكانت ساير افعال الانسان مستويه
وان حلت الافة ما بين هذه التجويفات اوليه
واشتملت على الدماغ كله كانت الافة عامه للتمييز
والحس والحركة كالذي يعرض في الصرع والسكتة

وما اشبه ذلك [illegible] فقد صح بما قلنا ان الروح التي
في التجويفات التي في الدماغ تفعل افعالا لا تعقله. اما
الذي في التجويف المقدم فتفعل الحس السمعي والبصري
والذوقي والشمي وبعض اللمس [illegible] التخييل
وهو الذي يسميه اليونانيون فنطاسيا. وان الروح
التي في التجويف الاوسط تفعل الفكر والتمييز والروية
وان الروح التي في التجويف الموخر تفعل الذكر والحركة
فقد حصل لنا اذا ما قلنا ان الروح في بدن الانسان روحان
احدهما يقال له الحيواني مادته الهوا ينبوعه القلب
ينبعث بالشريانات الى ساير البدن ويفعل الحياة والنبض
والنفس والاخر يقال له النفساني مادته الروح الحيواني
وينبوعه الدماغ يفعل الدماغ بنفسه الفكر والذكر
والروية وينبعث منه في الاعصاب الى ساير الاعضاء فيفعل
الحس والحركة

[illegible]

وأما النفس [illegible] فإن وصفها
على حقيقتها صعب معنا من جدا والدليل على ذلك
اختلاف جلة الفلاسفة من أفلاطون وأرسطاطاليس وجرسلس
وكثير غيرهما وما علا من بعدهم فإنا نذكر الحدين اللذين
حد بهما أفلاطون وأرسطاطاليس ونشرحهما في ذلك
ويـ[illegible] ونبين كل لفظة منها ونتبع ذلك بالاحتجاج عن
قول النفس وإن ذلك ما اكتفي به في هذا الموضع ونحن إن
شاء [illegible] عرضنا الذي هو الفصل بين الروح والنفس

[illegible] فقال أفلاطون
حد النفس بأن قال النفس جوهر ليس بجسم محرك للبدن
وأما أرسطاطاليس فحد النفس بأن قال إن النفس كمال الجسم
طبيعي آلي وحد آخر عن الآلي وعنى الحي بالقوة
فلنشرح ما في هذين الحدين ونبتدئ أولا بالقول الذي قال
أفلاطون ونبين أن النفس جوهر فنقول إن كل قابل للمتضادات
وهو واحد بالعدد لا يختلف ذاته فهو جوهر والنفس قابلة

للفضائل والرذائل [illegible] وهي واحدة بالعدد
كعفة [illegible] لا تختلف ذاتها فهي إذن جوهر
والفضائل والرذائل متضادات فالنفس إذن قابلة للمتضادات
وهي واحدة بالعدد لا تختلف ذاتها فهي إذن جوهر
وأيضا إن محرك الجوهر جوهر والنفس محركة الجسد
والجسد جوهر فالنفس إذن جوهر وأيضا فإن
النفس جزء من الحيوان لأن كل حيوان نفس وجسد
والحيوان جوهر وجزء الجوهر جوهر فالنفس إذن جوهر
وإذ قد بينا أن النفس جوهر فلنبين أن النفس ليست بجسم

[illegible] فنقول إن كل جسم
كيفياته محسوسة فكيفيات النفس غير محسوسة فهي لا
جسم وكيفيات النفس الفضائل والرذائل والفضائل والرذائل
غير محسوسة فإذن النفس ليست بجسم وأيضا فإن كل
جسم لا يخلو أن يقع تحت الحواس إما كلها وإما بعضها
[illegible] ولا بعضها فالنفس
[illegible]

وايضا فان كان جسما فاما ان يكون
منقسما او غير منقسم فان كانت النفس جسما فهي اما منقسمه
واما غير منقسمه فلا يمكن ان تكون النفس غير منقسمه
ان كانت جسما لانه يقع محال وذلك ان النفس يكون لها
نفس وان قلنا انها جيوان اي منقسمه رجع القول علينا
في نفس النفس اجسم هي ام لا جسم فنمر في ذلك ايضا
بلا نهاية فاذن ليست النفس جسما ○

وايضا ان كانت النفس جسما لطيفا
فليس يخلو الا لجسم من ان يكون اما روحا الطبيعه بلمس
في البدن كله واما نارا فان كانت كذلك فلا يخلو ايضا النار
والروح من ان يكون لهما نوع خاص وقوه خاصه
وذلك انه ان لم يكن لهما نوع خاص وقوه خاصه لكان كل
كل نار روح او كل روح نفس وان كان لهما نوع خاص فذلك
النوع هو النفس ○ وايضا ان كانت النفس جسما
لكان كل نار نفسا فلا يخلو احد

بسيطا واما مركبا فان كانت
جسما بسيطا فهي لا محالة نار او ماء او ارض او هواء وان
كانت النفس احد هذه الاركان بمجرد الاعني بلا قوه ولا نوع
خاص بها وبه ما شاركه في جنسه فان كل ما هو من
جنسه نفس فان كانت النفس نارا كان كل نار نفسا
وان كانت هواء كان كل هواء نفسا وكذلك في باقي الاركان
فان كان كذلك فكل جسم يحوي ذلك الاسطقس فهو متنفس
اعني انه ذو نفس ○ فان كان الهواء هو النفس كانت الريح
والعروق الصوا والزق المنفوخ حيوانات ○ وان كانت
النفس ماء كانت الانيه المملوه حيوانا وهذا من العقول
شنع قبيح. وان كانت النفس جسما مركبا فالبدن ان كان نفس
فاذن النفس لا جسم. واذ قد تبين ان النفس جوهر غير جسم
فلنبين الان على اي الجهات تحرك البدن ○

وان ...
... تحركه تحريكه كالعجله

التي تحرك ـــــــ تحرك القوة ○
واما ان تحرك من غير ان تحرك بحركته وذلك على اربع جهات
اما بالشوق منه الى تحركه كما تحرك العاشق الى المعشوق
واما بالبغض والمنافرة كما تحرك العدو عن عدوه واما بالفعل
الطبيعي كما تحرك الحجر عن الثقل والثقل نفسه غير متحرك
واما ان تحركه بسبب يعطي الحركة لحركته كما ان الصانع علة
حركة الصانع ولننظر بايها من جهات الحركة التي وصفنا
تحرك النفس البدن فنقول ان النفس تحرك البدن بالجهة
الرابعة من النوع الثاني من التحريك وهو انها تحرك البدن وهي
غير متحركة بحركته بانها سبب بان يتحرك اذ كان الانسان
يفعل بها ويحس بها والحجر يتحرك بانه يفعل والعقل يحرك
بانها تفعل ○

و ـــــــ ان الصانع
علة حركة الصانع وليس يتحرك الصانع لحركة الصانع
كذلك النفس تحرك البدن وليس يتحرك بحركته والنفس المتحركة
... علة حركة الحيوان ... والقصد ... وهو لا

تحرك بضرب من ... ـــــــ ...
لانها لا جسم ○ واذ قد شرحنا قول افلاطون الذي حد به
النفس وبينا معنى كل لفظ فيه فلنأخذ الآن في شرح حد
ارسطاطاليس للنفس فنقول ان ارسطاطاليس حد النفس
بان قال انها كمال وذلك ان من الاشياء ما هو بالقوة ومنها ما
هو بالفعل واذا كان الشيء بالفعل نعت بالكمال وكماله
فهو النوع فمن هذه الجهة سمي النفس كمالا ○ وذلك
ان المني حي بالقوة واذا صار حيا بالفعل قيل انه قد كمل
وكماله فهو انواعه اعني ان يكون ذا نفس حساسا متحركا
بارادته وجب مما قلنا ان النفس ... التي لا محالة اذ كانت
كمالا للحي وكمال الشيء هو قوله لنوعه ... واصح ان
النفس نوع وسمينا النوع كمالا وجب علينا ان نفحص
جهات الكمال ونخبر باي جهة منها يضاف الى النفس
فنقول
ان الكمال يقال على ضربين منه اول ومنه ثان والكمال

الاول في الانسان هو العلوم
والصنائع والكمال الثاني في الانسان هو معالجه ما يعلمه
من العلوم والصنائع ومثال ذلك ان الطبيب تعالى ان
له كمالا اولا بعلم الطب فاذا عالج بما يعلم فنال ان له
كمالا ثانيا للعقل والنفس كمال الاول لان النائم وان كان لا حس
لذي وقف نومه فان له العقل الحساسه ○ وكل نوع
وكمال هو نوع وكمال الشي بالنفس نوع وكمال الجسم
والاجسام صنفان فمنها ما نوعه فيه طبيعي كالحيوان والنبات
والنار والهوا وكل ما له حركه ذاتيه في نفسه ومنها ما
يكتسب له نوع بالصناعه كالباب والسرير فالنفس
نوع لجسم طبيعي لان الجسم ليس من افعال الصناعه وقد خالف
النوع الطبيعي النوع الكاين بالصناعه لان النوع الطبيعي جوهر
والنوع الصناعي عرض ○
والنفس جوهر لا ... الجسم طبيعي والجسم
الطبيعي صنفان فمنه بسيط ومنه مركب فالبسيط مثل النار
والهوا والما والمركب مثل الحيوان والنبات ... النفس

...
كان كل شي مما له نفس فهو حي وكل حي مستعمل ولا بد له من
غذا اخلف بدل ما يتحلل منه وتعين على نشوه والغذا محتاج
الى ضروب من الالات فمنها ما يحتاج اليه لوروده الجسم
المغتذي ولجوبه وينفذه كالعروق في الحيوان والساق
والقضبان في النبات ○ ومنها ما حاجه الغذا اليه لجوبه
وتحيله الى ... ومنه كالمعدة للحيوان ...
... ساق النبات في النبات ○ ومنها ما حاجه
الغذا اليه لتبرز فضوله كامعا الحيوان ومخارج الصمغ
... له في الحي لكثره كماله وكثره فعاله
... لما كان حيا كانت له اعضا الحس ...
لدماغ وما يتصل بهما ولما كان حساسا كان له
عصب وحواس ○ ولما كان يتحرك بارادته كان لهما
عصب وعقل واذا كان هذا هكذا فنعلم ان النفس
... او الجسم الي وهذا حد جامع تعم كل نفس

وامافي ـــــــ بحوه الفطنه
الاولى نصيره مكانها حينا فاننا بالقوه فان المعنى في الحديس
حسا واحدا. وفي المساله لم يعن بقوله ذي حيوه القوه
ان البعض كان في ذاته قبل حدوث العقل من قبل النفس بها فيه
من امكان الحيوه بل انما يعني قوله ذي حيوه القوه او انه
له يمكن ان يجري في افعال الحيوه لمعنى الى وذي حيوه
القوه واحد. فهذا حد ارسطاطاليس الذي حد به النفس في
شرحه الذي شرحنا، وابطا حجتنا الكل لفظه فيه

وقوله ـــــــ من اجرى الالاطر
وارسطاطاليس وبين معنى حد لفظه في كل واحد منها ولم يخبر
الا على قوى النفس فقول ان قوى النفس الاول هي التي حال الاد
لها في القوى ثلثه اولها الناميه والثانيه الحساسه
والثالثه الناطقه. وقد تسمى هذه الثلاثه القوى باستعاره نفوسا
نفوس فيقولون النفس الناميه والنفس الحساسه والنفس
الناطقه وقد تسمى النفس الناميه طبيعه ونباتيه
والنفس الحساسه بهيميه وحيوانيه. النفس

الناطقه ـــــــ الهيه وعقليه
ومفكره. والنفس الناميه مشتركه للنبات والبهائم
والانسان. والنفس الحساسه مشتركه للبهائم والانسان
والنفس الناطقه خاصه بالانسان. وافعال النفس النامـ
التوليد والتربيه والغذا وذلك يكون باربع قوى التي تسمى
الطبيعه وهي الجاذبه والماسكه والمحيله والمبرزه
وهذه القوى موجوده في كل متغذي اعني في النبات والبهائم
والانسان. وافعال النفس الحساسه البصر والسمع والشم
والذوق واللمس والتخيل وحركه الانتقال بالاراده وهذه
افعال موجوده في كل حي اعني في البهائم والانسان
افعال النفس الناطقه الفكر والذكر والرويه والنطق
الشك والعزم والعلم وهذه الافعال خاصه بالانسان
دون غيره من ساير الحيوان

القول في الفصل بين الروح والنفس

اما بين الروح والنفس

... الفصل بينهما ...

الفصل بينهما ونقول ان اول الفصل بينهما ان الروح جسم والنفس
لا جسم. وان الروح في داخل البدن وان النفس لا تحويها
البدن وان الروح اذا فارقت البدن بطلت والنفس تبطل
فعالها من البدن ولا تبطل هي في ذاتها. ان النفس تحرك
البدن وتنيله الحيوة بتوسط الروح والروح تفعل ذلك
بغير توسط. والنفس تحرك البدن وتنيله الحس والحيوة
بانها اول علة له وفعالة فيه. والروح تفعل ذلك وهو علة
ذاتية. فالروح اذن علة قريبة لحيوة الانسان وحسه وحركته
وبالنفس فعالة. والنفس علة له بعيدة. وذلك ان بدن
الانسان لما كان مركبا من اجزاء صلبة وهي العظام والغضا
ريف والاعصاب والعروق وما اشبه ذلك. ومن اشيا
رطبة وهي الاخلاط اعني المرتين والدم والبلغم. ومن
الروح الذي في تجويفات الدماغ. وفي الشريانات والاعصاب
وكان الروح اذن في هذه الاجزاء والطفها واصغرها

كان ذلك ... استدلوا
لا فعال النفس مشابها حسب الروح البدن. وعلى قدر رقته
ولطفه وصفائه تكون افعال النفس وذلك ما قاله الفلاسفة
ان قوى النفس تابعة لمزاج البدن. فمن كان مزاج بدنه في
غاية الاستواء كان الروح الذي في بدنه في غاية الاستواء
وكانت افعال النفس فيه في غاية الاستواء. ومن قصر مزاج
بدنه اعني الاعضاء التي فيها الروح عن الاعتدال المخصوص
بها قصرت افعال النفس فيه على تلك النسبة. ولهذا
الروح في ... تلك النسبة. ولذلك صارت
قوى ال... في الصبيان ناقصة وفي النساء ضعيفة. وكذلك
الامم التي قد غلب على امزجتها الحر والبرد كالزنج والصقالبة
مرتبا بعضهم. ولذلك ايضا اختلفت افعال النفس
الروح فصار في الروح الذي في القلب الحيوة والشعر والنبض
فصار ذلك الروح اقرب الارواح الى الهوا واولها
... ثم الروح الذي في التجويفات التي في
... والخيال لما نالها من زيادة

المرونة والطف

على ما في الروح التي في القلب ... ثم الروح التي في ...

التجويف الذي بعده صار فيه الفكر والروية بفضل ما ناله

من اللطف والدقة على الروح التي في مقدم الدماغ ثم

من الروح التي في موخر الدماغ صار فيه الذكر والحفظ لما

يحتاج فيه من فضل الدقة واللطف اذ كانت تحتاج الى

ذكر اشيا قد مضت وبَعُدَ عهدها بها. وهذا ما

... ما سالت عنه من الفصل بين النفس والروح ان شا الله

تم كتاب

الفرق بين الروح والنفس بحمد الله ومنه

ووقع من نسخه في صفر سنة تسع واربعين و... به

رسالة فى النفس و بقائها و معادها

ابن سينا

Ahmed III, 3447, Varak 222-223.

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمدلله اهل كل حمد لن يكون الا له و رغبه لن يكون الا اليه و توكل ولن يكون الا عليه وثقه لن يكون الابه و صلواته على خيرته من الخلق محمد و آله و بعد . فهذه رسالة عملتها باسم بعض الخلص من الاخوان مشتملة على مخ ما يؤدى اليه البراهين من حال النفس الناطقة الانسانية و لباب ما وقف عليه البحث الشافى من أمر بقائها وامر انتقض المزاج و فسد البدن واطلاع على النشأة الثانية والحالة المؤدية اليها فى العاقبة بأوجز قول واشد اختصار وما توفيقى الا بالله تعالى . و يلزمنى قبل الاندفاع فى الغرض المقدم ان اصادر قبله بجمل من علم القوى النفسانية و افعالها فان تحققها معين على تحقق ما ينساق اليه الكلام من الغاية القصوى فلذلك ينقسم هذه الرسالة الى فصول يو، أ . فى تعريف حد النفس على سبيل الاختصار، ب . فى تعريف القوى النفسانية على سبيل الاختصار، ج . فى الدلالة على ما يختلف به افاعيل القوى المدركة من النفس، د . فى الدلالة على ان كل ما كان من القوى مدركا للصور وهى جزئية فليس يمكن ان يدركها الا بآلة، ه . فى الدلالة على ان ما كان من القوى مدركا للصور. وهى كلية فليس يمكن ادراكها بآلة جسمانية ولا يكون تلك القوى قائمة بجسم، و . فى بيان ان النفس كيف ومتى يستعين بالبدن و كيف يستغنى عن البدن بل نصيرها لابدن . ز . فى تأكيد صحة قيام النفس بذاتها مستغنية عن البدن و الاستشهاد ليفردها بقوام الذات ليفردها بالفعل من غير مشاركة شئ من الآلات و الاشارة الى كيفية العلاقة بأن النفس والبدن ان كانت غير منطبعة فيه ولا قائمة يوجد به . ح . فى الدلالة على

ان النفس حادثة مع حدوث البدن . ط . فى الدلالة على ان النفس لا يموت بموت البدن . ى . فى الدلالة على النفس لا يتعلق بعد موت البدن ببدن آخر . ما . فى انه كيف لا يجب ان يعتقد ان جميع القوى فى الانسان لنفس واحدة على ما يراه ارسطوطاليس وكيف يتصور ذلك حتى لا يعرض الشك والشبهة التى تذكر . يب . فى ان العقل النظرى بالقوة كيف يخرج الى الفعل و اىّ شئ يخرجه منها اليه وما ذلك الشئ وما محله من مراتب الموجودات . يج . فى ان النفس كيف يحصل لها النبوات فى حال اليقظة و الاحلام الصادقة فى حال النوم ولاىّ قوة و عن اىّ مبداء من المبادى العالية . يد . فى الرتبة القصوى التى قد تبلغها النفس الانسانية فى الدنيا من الشرف والمراتب التى بعدها المعدودة كلّها من جملة النفس . يه . فى الدلالة على الحال بعد مفارقة النفس البدن وتقدير اصناف السعادة والشقاوة لاصناف الانفس . يو . فى خاتمة الفصول والدلالة على محل هذه الرسالة .

الفصل الاول . — فقول ان القوى الفعالة فى الاجسام بذاتها ينتهى بها القسمة الى اقسام اربعة وذلك لانها تنقسم بالقسمة الاولى الى قوة تفعل فعلها فى الجسم بقصدٍ واختيار و قوة تفعل فعلها بالذات وعلى سبيل التسخير لا بقصدٍ واختيار والقوة التى تفعل فعلها فى الجسم بقصدٍ واختيار وينقسم قسمية ذاتية اولية الى قسمين فانها اما ان تكون متكثرة القصد والاختيار فيكون فعلها فى الجسم متكثر الجهة و المأخذ مختلفا إما بحسب تخالف العدم و الملكة التحريك والتسكين واما بحسب تخالف الاضداد كالتحريك من اسفل الى فوق والتحريك من فوق الى اسفل وإما ان يكون وحدانية القصد والاختيار فيتبع ذلك و القوة ان يكون فعلها وحدانى الجهة و المأخذ و القوة التى تفعل فعلها بالذات و على سبيل التسخير من غير معرفة وارادة فهى ايضاً تنقسم قسمين اما ان يكون وحدانية جهة الفعل كالقوة الفاعلة لحركة النار الى فوق او تكون متكثرة الفعل كالقوة الفاعلة لامتداد اعضاء الحيوان واجزاء النبات فى الجهات المختلفة و المحركة للغذاء المتشابهة فيه الى اطراف متقابلة مجملة ذلك

اربعة و كل واحدة من هذه القوى جنس يعم انواعاً كثيرة ولكن لكل واحد منها فى طبقته اسم يخصه فالقوة الفاعلة بالتسخير فعلا احدى الجهة مخصوصة باسم الطبيعة والقوة الفاعلة بالتسخير فعلا متكثر الجهة والنوع مخصوصة باسم النفس النباتية و القوة الفاعلة بالقصد و الاختيار المختلف الموجب لاختلاف ما يقع عنها من الفعل مخصوصة باسم النفس الحيوانية والقوة الفاعلة بالقصد والاختيار للاحدى الجهة والنسبة مخصوصة باسم النفس الملكية وقد وجدنا هذه القوى الثلاثة يشترك فى اسم النفس ولكن الثلاثة لايعمها حدّ واحد للنفس البتة ولا بجهة من الجهات وان تعسف متعسف فى التماس الحيلة لذلك لم يمكنه ذلك واذا اغتر بمصادفتها يكون قد وقع فى استعمال اسم مشترك على انه متواطئ ولا يشعر وذلك لانا اذا اعطينا الثلاثة اسم النفس لانها قوة تفعل فعلاً ما فقط لزم من ذلك لان يكون كلّ قوة نفسا وان يكون للقوة. والنفس اسمين مترادفين و هذا غير فاعلية تواطؤ اصحاب الصناعة بل واصحاب اللغة وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد وقع حدها على النفس الحيوانية والملكية وانقلبت عند النفس النباتية وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة افعالاً متقابلة وقع حدها على النفس الحيوانية والملكية وانقلبت عند النفس النباتية وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة افعالاً متقابلة وقع حدها على النفس الحيوانية والنباتية وانقلبت النفس الملكية وان زدنا على هذه المعانى شرطاً ازداد مفهوما تخصصا فلم يكن اثنين من القوى الثلثة البتة. بل انفرد بواحد فيجب ان يكون هذا معتقداً ومتصوراً انه ان استعمل لفظ النفس على معنى تعم النفس الحيوانية والنباتية فالنفس مقول عليها وعلى الملكية باشتراك الجسم وان استعملت على معنى تعم النفس النباتية بالاشتراك الاسم ولا يغير الانسان بمايجده من اختلاف حركات الافلاك فى عروضها واطوالها حتى يظن انها افعال متكثرة من شئ فى شئ واحد بل لكل واحد من تلك الافاعيل فى نفسها وحدانية لا يتغير ولكل واحد منها موضوع اجزاء بعضها بالذات و بعضها بالعرض ثم لما كانت القوى انما تحدث افاعيلها و كانت الافاعيل الظاهرة للنفس اماّ فى اجسامها و اماّ باجسامها لم يكن بدّ من وقوع الاجسام

فی حدودها والشیٔ الواحد یقال له صورة و یقال له قوة و یقال له کمال بالاضافة الی معان مختلفة و یقال له قوة بالقیاس الی الفعل الصادر عنه و الانفعال المتفرد به ویقال لهصورة بالقیاس الی المادة لصیرورة المادة به قایمة بالفعل ذاتاً بسیطة ویقال له کمال بالقیاس الی النوع والجنس لصیرورة جنس به قائماً بالفعل نوعاً مرکباً و فرق بین المادة وبین الجنس وفرق ایضاً بین البسیط والمرکب فالنفس قوة بالقیاس الی فعلها و صورة بالقیاس الی المادة الممازجة اذا کانت نفساً منطبعةً فی المادة و کمال بالقیاس الی النوع الحیوانیّ او الانسانیّ و دلالة الکمال بالمفهوم الخاص بالکمال اتم من دلالة اللفظین الآخرین علی مفهومهما یعنی الصورة القوة و ایضاً مفهوم الکمال اعمّ من مفهوم الصورة اماّ انه اتم . فلان الکمال قیاس الی المعنی الذی هو اقرب من طبیعة الشیٔ وهو النوع لا الی الشیٔ الذی هو ابعد من ذلك وهو المادة فان طبیعة الانسان اولی فی هذا الامر من مادة الانسان فان مادة الانسان هی بالقوة انسان وجزء من طبیعة الانسان والانسان هو بالفعل انسان والنسبة الی الانسان اتم دلالة من النسبة الی مادة الانسان علی أن الدلالة علی المادة مضمونه فی الدلالة علی الانسان من غیر عکس والکمال هناك الدلالة علی انه صورة للمادة کما انه کمال للنوع واما انه اعم فلان من الکمالات ما لیست کمالات بحسب الصورة للمادة فان الربانی کمال للسفینة التی به یصیر السفینة فان یشبه ان لا یکون السفینة تامة النوع او یحصر جمیع الاسباب التی بها تم فعلها و ایضا الملك کمال المدینة و علی ذلك الشرط له ولان انما یعنی بالمدینة ما اجتمع علی الهیئة الصالحة للعرض الواقع فی الشرکة بوجود جمیع اجزائها و اولها الملك وان سمینا کل اجتماع فی المساکن مدینة فباشتراك الاسم کما انك تسمی بالید والرأس ما کان بحیث یصدر عنه فعله الخاص به و یؤدی الی الغرض الذی هو لاجله واما المقطوعة والشلاء فانا انما نسمیها یدا باشتراك الاسم و کذلك المیت نسمیه انسانا باشتراك الاسم فنبین اذن ان المفهوم من الکمال هو الشیٔ الذی بوجوده یتم من طبیعة کل جنس نوعاً اعم من مفهوم الصورة وهو ایضا اعم من مفهوم القوة الفعالة فی ذلك الجسم فانه

ليس كل ما يكمل به نوع ما فهذا شانه بل ربما كان كمالا انفعاليا او غير فاعل مثل القوى التى فى الحيوان مما يدرك ويحرك شيئاً و اما انه اتم من المفهوم عن القوة فان لاشك فيه فنقول الآن ان يجب ان يوخذ البدن فى حد النفس وان يجعل الشئ المأخوذ فى حدها كالجنس كمالاً اما انه يجب ان يوخذ البدن فى حد النفس فلانّ هذا الجوهر الذى يقع عليه اسم النفس وان كان يجوز فيه او فى نوع منه ان يتبرا عن البدن ويفارقه فيكون حينئذٍ المواصلة التى بينه و بين البدن منقطعة زائلة والشئ الغير الذاتى لا يؤخذ فى حد فانا لسنا نسميه نفسا و يدل به على جوهره مطلقا بل نسميه نفسا و نحن نأخذ جوهره مع نسبة ما وقد يكون للشئ فى نفسه و جوهره اسم يخصه وله اسم آخر من جهة ما هو مضاف مثل الصديق والمتمكن والمنفعل و غير ذلك وقد يكون لا اسم له من جهة جوهره ولكن لجوهره من جهة القياس الى شئ عرض له القياس اليه اسم مثل الرأس واليد والجناح و السكان فاذا اردنا ان نعطيها حدودها من جهة الاسماء التى مابين مضافة اخذنا تلك الاشياء الخارجة عن جواهرها فى حدودها. وان لم يكن ذاتية لها فى جواهرها او كانت ذاتية لها بحسب الاسماء التى لها تلك الحدود وان كان جوهر كل واحد منها فى ذاته قد يجوز ان ينفصل عنه تلك العلاقة و يكون حده الذى يخصه شئ آخر والنفس قائما نسميها نفسا من جهة وجودها فعالة فى جسم من الاجسام فعلاً من الافاعيل فاما بحسب جوهره الذى يخصه والذى يفارق به فلا نسميه نفساً الاّ باشتراك الاسم والمجاز ولا شبه ان يكون اسم الخاص به حينئذٍ العقل لا النفس ولهذا سمت الاوايل ما كان من المبادى الغير الجسمانية محركا لفلك ما على انه يحاول التحريك بذاته كالعلة الفاعلية نفساً وسموا المحركات المباينة للحركة و انما يحرك بالمعشوق والعلة التمامية عقلا وجمعوا عدة المحركات المفارقة و سموها باسم عقل الكل و عدة المحركات الواصلة المحاولة للتحريك جملة وسموها نفس الكل كان الكل هى بين السموات فان الاربعة الاسطقسات وما فيها فهى جزؤ من الكل لايعتد به لقلته فلذلك كانوا يقولون ان الكل حىّ كحىّ واحد وله نفس عاقلة ولنفسه العاقلة شئ كالعقل الفعال لنا وما كانوا يلتفتون

الى المقدار النافذ المايت من الكل حتى يمتنعوا لاجله عن اطلاق القول بان الكل حيّ فعسى فى ابداننا من المايت ما نسبة الى ابداننا يعتدبها ومع ذلك فقد منه اولا للتحريك مبتريا عنه اصلا و باسم العقل كان مبترى الذات عن الحركة والعلاقة مع الموضوع اصلا فلذلك يجب ان يقال فى الانفس الجزئية ان بطلوا القول بان كل القدر حيّ ولكنهم كما خصوا باسم النفس فى الكل ما كان اسم النفس يقع عليها باعتبار نسبة لها الجسم فاذا كان هذا هكذا فيجب ان يوخذ البدن فى الحد النفس و يجب ان يوضع الجنس الكمال دون الصورة والقوة و ذلك لانه ليس كل ما هو نفس فهى صورة للبدن وان النفس الناطقة سيظهر من حالها اما قوامها ليس بان ينطبع فى مادة البدن فاذا قيل لها صورة فذلك باشتراك الاسم و ايضا فان النفس يقال لها وهى نفس فى بدن. قوة بالقياس الى التحريك و بالقياس الى الادراك فاذا قيل لها قوة بالقياس الى التحريك كانت بمعنى القوة الفاعلة و بالقياس الى الادراك كانت لالهذا المعنى بل بمعنى القوة الانفعالية فيكون وقوع اسم القوة عليها من الجهتين بالاشتراك فان اقتصر على كونها قوة باحد المعنيين كان ما وضع جنسا لها مقولا عليها من حد واحدة من جهات وجودها و هى نفس فى البدن وقد تبين فى طوبيقا ان الجنس يجب ان يحمل مطلقا على الشئ من كلّ جهاته لا من جهة واحدة و خصوصاً على رأى من يرى ان النفس ليست ذاتاً واحدة بل انفسا فيكون القوة المدركة عنده نفساً و ليست قوة بمعنى الفاعلة و المجرد و نفسا وليست قوة بمعنى المنفعلة فيجب اذن ان يوضع الكمال كالجنس للنفس ويقول انه كمال للجسم يأخذ من الجسم الذى هى فيه جزئاً هو شبيهة بالقوة فتعمل فيه باستمداد اجسام أُخر تشبه به من التخليق و التمريخ ما يصير شبيها به بالفعل والنفس الحيوانية بالقسمة الاولى محركة و مدركة على قسمين اما محركة بانها باعثة و اما محركة بانها فاعلة. والمحركة على انها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية وهى القوة التى اذا ارتسم فى التخيل الذى سنذكره بعد صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة التى نذكرها الى التحريك ولها شعبتان. شعبة يسمى قوة شهوانية وهى قوة تنبعث على تحريك تقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة طلبا للذة

وشعبة و تسمى قوة غضبية وهى قوة تنبعث على تحريك تدفع به الشئ للتخيل ضاراً او مفسدا طلبا للغلبة والانتقام واما القوة المحركة على انها فاعلة فهى قوة تنبعث فى الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات فتخذب الاوتار و الرباطات المتصلة بالاعصاب الى نحو جهة المبداء او ترجيها فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبداء وامااالقوة المدركة فتنقسم قسمين منها قوة تدرك من خارج منها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هى الحواس الخمسة والثمانية فمنها البصر وهى قوة مرتبة فى العصبة المجوفة تدرك صورة ماينطبع فى الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون فى الاجسام المشفة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقله و منها السمع وهى قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ تدرك ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع و مقروع ومقاوم له انضغاطاً يعنف يحدث منه صوت فيتأدى متموجا الى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته ويماس امواج تلك الحركة تلك العصبة ومنها الشم وهى قوة مرتبة لكن الكمال للجسم قد يكون مبداء و قد يكون بعد المبداء فان الاحساس والتحريك ايضا كمال النوع الحيوانى و اما النفس فهى مبداء لهذا و لذلك نقول ان النفس كمال اول للجسم ولان الكمالات الاولية للاجسام الطبيعية يختلف بحسب الاجسام الطبيعية و بحسب تنوعات الاجسام الطبيعية ثم النفس التى نحن فى تحديد ها وهى الارضية هى كمال النوع من الاجسام الطبيعية متفقين ما يصدر عنه من الفعل الذى صدر عنه بآلات فيه فيكون النفس كمالا اولا لجسم طبيعى آلىّ او لجسم اى حيوة بالقوة اى من شانه ان يحي بالنشوة يبقى بالغذاء وانما حى باحساس و يحركه كما فى قوته و هذا هو حدّ النفس .

الفصل الثانى : القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الاولى اقساما جنسه ثلثة احدها النفس النباتية و هى الكمال الاولى لجسم طبيعى آلىّ من جملة ما يتولد و يربو و يغتذى والغذاء جسم من شانه انه يتشبه بطبيعة الجسم الذى قيل انه غذاءه وليزيد فيه مقدار ما يحل او اكثرا او اقل والثانى النفس الحيوانية وهى الكمال الاول لجسم طبيعى آلىّ من جهة ماهو يدرك الجزويات و يتحرك بالارادة

والثالث النفس الانسانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلىّ من جهة ما يفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى و بالاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الامور الكلية وللنفس النباتية ثلثة قوى . القوة الغاذية و هى قوة تحيل جسماً آخر الى مشاكلة الجسم الذى هو فيه فتلصقه يدل ماتحلل عنه والقوة المنمية وهى قوة يزيد فى الجسم الذى هو فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة فى اقطاره طولاً و عرضاً وعمقاً وليبلغ به كمال كماله فى النشو والقوة المولدة وهى القوة التى فى زايدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك ما يؤدى اليه الهواء المستنشق من الرايحة المخالط لها البخار او المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذى رايحة و منها الذوق وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم المتحللة من الأجرام المماسة له المخالطة للرطوبة الغذبه التى فيها فحنلها ومنها اللمس وهى قوة مرتبة فى اعصاب جلد البدن كله تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة و تغيره فى المزاج والهيئة و تشبه ان تكون هذه القوة لا نوعاً بل جنساً لقوى اربعة مبنية معاً فى الجلد كله واحدتها حاكمة فى المضاد الذى بين الحار والبارد والثانية حاكمة فى التضاد الذى بين اليابس والرطب والثالثة حاكمة فى التضاد بين الصلب و اللين والرابعة حاكمة فى التضاد بين الخشن والاملس الاّ ان اجتماعها فى آلة واحدة يوهم ماخذها فى الذات واما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات و بعضها قوى تدرك معانى المحسوسات ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً ومنها ما يدرك ولا يفعل ومنها ما يدرك ادراكاً اوليا وما يدرك ادراكاً ثانياً والفرق بين ادراك الصورة و ادراك المعنى ان الصورة هو الشئ الذى تدركه النفس الناطقة و الحس الظاهر معاً لكن الحس يدركه اولا و يؤديه الى النفس مثلا ادراك الشاة لصورة الذئب اعنى شكله و هيئة ولونه وان نفس الشاة الباطنة تدركها و تدركها اولا تحسها فاما المعنى هو الشئ الذى يدركه النفس من المحسوس من غير ان يدركه الحس الظاهر اولا مثل ادراك الشاة المعنى مضاد فى الذئب او المعنى الموجب بخوفها اياه ومهربها عنه من غير ان يكون الحس يدرك ذلك البتة والذى يدرك من الذئب اولا الحس ثم القوى الباطنة فهى الصورة والذى يدركه

القوة الباطنة دون الحس فهو المعنى والفرق بين الادراك مع الفعل والادراك لا مع الفعل لا من افعال بعض القوى الباطنة ان تركب بعض الصورة و المعانى المدركة مع بعض و تفصل عن بعض فيكون ادراك و فعل ايضا فيما ادرك وما الادراك الاول والادراك الثانى ان الادراك الاول هو ان يكون حصول الصورة على نحوها من المحصول قد وقع الشئ عن نفسه و الادراك الثانى هو ان يكون حصولها من جهة شئ آخر ادى اليها فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة بنطاسيا وهو الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس المتأدية اليها ثم الخيال والصورة وهى قوة مرتبة ايضا فى آخر التجويف المقدم من الدماغ يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزؤية الخمسة و تبقى فيها بعد غيبة المحسوسات و اعلم ان القبول بقوة غير القوة التى بها الحفظ فاعتبر ذلك من الماء فان له قوة قبول النقش وليس له قوة حفظه ثم القوة التى تسمى متخيلة بالقياس الى النفس الحيوانية و مفكرة بالقياس الى النفس الانسانية وهى قوة مرتبة فى التجويف الاوسط من الدماغ عند الدودة من شانها ان تركب بعض ما فى الخيال مع بعض ويفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار ثم القوة الوهمية وهى قوة مرتبة فى نهاية التجويف الاوسط من الدماغ يدرك المعانى الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزؤية كالقوة الحاكمة بان الذئب مهروب منه وان الولد معطوف عليه ثم القوة الحافظة الذاكرة وهى قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ يحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعانى الغير المحسوسات فى المحسوسات الجزؤية ونسبة القوة الحافظة الى القوة الوهمية كنسبة القوة التى تسمى خيالا بالقياس الى الحس ونسبة تلك القوة الى المعانى كنسبة هذه القوة الى الصورة المحسوسة فهذه هى قوى النفس الحيوانية واما النفس الناطقة الانسانية فتنقسم قواها ايضا الى قوة عاقلة و قوة عاملة و كل واحد من النفوس تسمى عقلا باشتراك الاسم فالعاقلة قوة هى مبداء الحركة لبدن الانسان الى الافاعيل الجزؤية على مقتضى

(مقتضى) المدحه [1] يخصها اصطلاح ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية و اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس الى نفسها و قياسها الى القوة الحيوانية النزوعية ان تحدث فيها لها هيئات يخص الانسان بتهيأتها لسرعة [2] فعل و انفعال مثل الخجل والحياء و الضحك و البكاء واما اشبه ذلك وقياسها الى القوة الحيوانية المتخيلة و المتوهمة هو ان يستعملها فى استنباط التدابير فى الامور الكاينة والفسادة و استنباطات الصناعات الانسانية و قياسها الى نفسها ان فيما بينها و بين العقل النظرى متولد الآراء الذايقة المشهورة مثل ان الكذب قبح والظلم قبح وما اشبه ذلك . من المقدمات المحدودة الانفصال [3] عن العقلية المخضة بكتب المنطق و هذه القوة هى التى تجب ان تتسلط على ساير قوى البدن على حسب ما يوجبه احكام القوة الاخرى التى نذكرها حتى لا ينفعل عنها بل ينفعل هى عنها و يكون مقموعة دونها لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادته مستفادة من الامور الطبيعية هى التى تسمى اخلاقاً رزيلة بل تجب ان تكون غير منفعلة البتة و غير منقادة بل متسلطة فتكون لها اخلاق فضيلة وقد يجوز ان ينسب الاخلاق الى القوى البدنية ايضا ولكن ان كانت هى الغالبة تكون لها هيئة فعلية ولهذا هيئة انفعالية فيكون شئ واحد يحدث منه خلق فى هذا او حق فى ذلك وان كانت هى المعلومة يكون لها هيئة انفعالية ولهذا هيئة فعلية غير غريبة او يكون الخلق واحدا و له نسبتان و انما كانت الاخلاق عند التحقيق لهذه القوة لان النفس الانسانية كما تظهر من بعد جوهر واحد وله نسبة و قياس الى جنبتين و جنبة هى تحته و جنبة هى فوقه وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينها و بين تلك الفوة فهذه القوة العملية هى القوة التى لها بالقياس الى الجنبية التى دونها وهو البدن و سياسة و اما القوة النظرية فهى القوة التى لها بالقياس الى الجنبية التى فوقها لينفعل و يستند منها ويقبل

[1] ولها اعتبار بالقياس الى نفسها ، [2] النزوعية و اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة [3] الانفعال .

عنها فكان للنفس وجهين وجه الى البدن و يجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة اثرا من جنس مقتضى طبيعة البدن و وجه الى المبادى العالية ويجب ان يكون هذا الوجه دايم القبول عما هناك والتأثر منه هذا واما القوة النظرية فهى قوة من شانها ان تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها فذلك وان لم يكن فانها تصيرها مجردة بتجريدها اياها حتى لا تبقى فيها من علايق المادة شئ او سنوضح هذا بعد و هذه القوة النظرية لها الى هذه الصورة نسب وذلك لان الشئ الذى من شانه ان يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له و قد يكون بالفعل والقوة يقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير فيقال قوة للاستعداد المطلق الذى لا يكون خرج منه بالفعل شئ ولا ايضا حصل بانه يخرج و هذا كقوة الفعل على الكتابة و يقال قوة لهذا الاستعداد اذا كان لم يحصل للشئ الا ما يمكنه به ان يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبى الذى يرعرع و عرف القلم والدوات و بسايط الحروف على الكتابة و يقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث مع الآلة ايضاً كمال الاستعداد بان يكون له ان يفعل متى شاء بلا حاجة الى اكتساب بل يكفيه ان يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان لا يكتب والقوة الاولى يسمى قوة مطلقة و هيولانية والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة والقوة الثالثة تسمى ملكة وربما سميت القوة الثانية الملكة والثالثة كمال قوة فالقوة النظرية اذن تارة تكون نسبتها الى الصورة المجردة التى ذكرناها نسبة بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذى يحسبها و حينئذٍ يسمى عقلا هيولانيا و هذه القوة التى تسمى عقلاً هيولانيا موجودة لكلّ و شخص من النوع و انما سميت هيولانيا تشبيهاً بالهيولى الاولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور وهى موضوعة لكلّ صورة و تارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهى ان تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الاولى التى تتوصل منها و بها الى المعقولات الثانية اعنى بالمعقولات الاولى المقدمات التى تقع بها التصديق لا باكتساب ولا بان يشعر المصدق بها ان كان يجوز له ان

يعبر عن التصديق بها وقتا اليه مثل اعتيادنا بان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساو لشئ واحد متساوية فمادام يحصل شبه من العقل هذا القدر بعد فانه يسمى عقلا بالملكة و يجوز ان يسمى هذا عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى لان الاولى بعد ليس لها ان يعقل شيئاً بالفعل و اما هذا فانها تعقل اذا احدث تفتش بالفعل وتارة يكون نسبة ما بالقوة الكمالية و هو ان يكون قد حصل فيها ايضا الصورة المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الاولية "الا" انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل بل كانها عندها مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها و عقل انه عقلها و يسمى عقلا بالفعل لانه فعل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب و ان كان يجوز ان يسمى عقلا بالقوة بالقياس الى ما بعده تارة [1] نسبة ما بالفعل المطلق وهو ان يكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل و يعقل انه يعقلها بالفعل فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً [2] لانه سنيضح لنا ان العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل بسبب عقل كانما هو بالفعل فانه اذا اتصل به العقل بالقوة نوعا من الاتصال انطبع منه بالفعل ويتنوع من الصور يكون مستفادا من خارج فهذه ايضا و كتب القوى الى يسمى عقولا نظرية وعند العقل المستفاد تم الجنس الحيوانى والنوع الانسانى منه وهناك يكون القوة الانسانية شبيهة بالمبادى الاولية للوجود كله فاعتبر الان و انظر هذه القوى كيف يروس بعضها بعضا وكيف يخدم بعضها بعضا فانك يجد العقل المستفاد رئيسا و يخدمه الكل فهو الغاية القصوى ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة ثم العقل الهيولانى بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم العقل العمل يخدم جميع هذه لان العلاقة البدنية كما سنيضح بعد لاجل تكميل العقل النظرى و تزكية والعقل العملى هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل العملى يخدمه الوهم والوهم يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله فالقوة التى بعده هى القوة التى تحفظ ما اداه الوهم والقوة التى قبله هى جميع القوى الحيوانية ثم المخيلة تخدمها قوتان مختلفتان المأخذين فالقوة النزوعية تخدمها بالائمار لانها تبعثها على التحريك

[1] يكون [2] وانما يسمى عقلاً مستفاداً

والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل فيما فيه من صورها ثم هذان رئيسان لطائفتين اما القوة الخيالية فتخدمها بنطاسيا و بنطاسياً يخدمها الحواس الخمسة واما القوة النزوعية فيخدمها الشهوة والغضب والشهوة والغضب يخدمها القوة المحركة فى الفضل فهنا نعنى القوى الحيوانية ثم القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية و اولها و رأسها المولدة ثم المرتبة ثم المولدة ثم الغاذية تخدمها جميعا ثم القوى الطبيعية الاربعة تخدم هذه وهى الهاضمة و تخدمها من جهة الماسكة [1] ومن جهة الدافعة والجاذبة و يخدم من جميعها الكيفيات الاربعة ولكن الحرارة يخدمها البرودة و يخدم كلتها اليبوسة و الرطوبة و هناك آخر درجات القوى .

الفصل الثالث : [2] نسبة ان يكون كل ادراك انما هو احد صورة المدرك فان كان المبادى فهو احد صورته مجردة عن المادة تجريدا (تاماً) لان الاصناف من التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادية يعرض لها بسبب المادة احوال و امور ليست هى بذاتها من جملة ماهى تلك الصور فتارة يكون النزع نزعا مع تلك العلايق كلتها او بعضها و تارة يكون النزع [3] نزعا مع تلك العلايق نزعاً كاملاً بان مجردة عن المادة و عن اللواحق التى من جهة المادة مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعية لا محالة يشتركه فيها اشخاص النوع كلّه بالسوية وهى تحدثها شئ واحد وقد عرض لها ان وجدت فى هذا الشخص و ذلك الشخص فتكثرت وليس من لها ذلك طبيعتها [4] الانسانية ولو كانت لطبيعة الانسانية يجب فيها التكثر لما كان يوجد انسان محمولاً على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لزيد لاجل انها انسانية لما كان لعمرٍ فاذن احدى العوارض التى تعرض للصورة الانسانية من جهة المادة هو التكثر والانقسام وتعرض لها ايضا غير هذه العوارض وهى انها اذا كانت فى مادة ما حصلت بقدر من الكم و الكيف و الاين والوضع و جميع هذه امور غريبة عن طباعها وذلك لانه لو

[1] وهى جهة الجاذبة ويخدمها جميعا الدافعة [2] ى اختلاف افاعيل القوى المدركة من النفس [3] النوع [4] و ذلك من جهة .

كانت لاجل الانسانية هى على هذا الحدّ او حدّ آخر [1] وجهة اخرى من الكم والكيف والاين والوضع لكان كل واحد من الناس يجب ان يشتركوا فيه فاذن الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة لان يلحقها شئ من هذه اللواحق فهذه اللواحق غريبة عارضة لها من جهة المادة ضرورة. لان المادة التى يفارقها قد يكون لحقها هذه اللواحق [2] وقع وقوع نسبة بينها و بين المادة فاذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاصل و ذلك لانه ينزع الصورة من المادة مع جميع لواحقها ولا يمكنه ان يثبت تلك الصورة ان غابت المادة فكان لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا فى ان يكون تلك الصورة موجودة لها و اما الخيال و التخيل فانه برى الصورة المنزوعة عن المادة نزما؟ اشد و كذلك يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج فى وجودها فيها الى وجود مادتها لان المادة وان غابت و بطلت فان الصورة يكون ماهية الوجود فى الخيال الاّ انها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية. فالحس لم يجردها عن المادة تجريداً تاما ولاجردتها عن لواحق المادة واما الخيال فانه قد جردها عن المادة تجريداً تاماً ولكن لم تجردها البتة عن لواحق المادة لان الصورة فى الخيال على حسب الصور المحسوسة على يقدرما ويكشف ما وضع ما وليس يمكن فى الخيال البتة ان يتخيل صورة من كمال يمكن ان يشترك به جميع اشخاص ذلك النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس و يجوز ان يكون ناس موجودين و متخيلون ليسوا على نحو ما تخيل الخيال ذلك الانسان وانا الوهم فانه قد فعل قليلاً عن هذه المرتبة فى التجريد لانه ينال المعانى التى ليست هى فى ذواتها بمادية وان عرض لها ان يكون فى مادة و ذلك لان الشكل و اللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان يكون الا المواد جسمانية واما الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهى امور فى انفسها غير مادية وقد عرض لها ان يكون فى مادة والدليل على ان هذه

[1] من الكم والكيف والاين والوضع لكان يجب ان يكون كل انسان مشاركا لآخر فى تلك المعاد ولو كان لاجل الانسانية على حد آخر. [2] فالجنس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق.

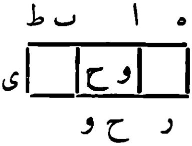
الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت بالذات مادة لما كانت تعقل خيرا و شرا و موافق و مخالف الا عارضية بالجسم وقد يعقل فبين ان هذه امور هي فى انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما ينال ويدرك امثال هذه الامور و اذا هو يدرك امورا غير مادية و يأخذها شئ بلا مادة فهذا النوع اذا اشتد استقصاء و اقرب الى البساطة فى النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق[1] لانه يأخذها جزئية و بحسب مادة مادة بالقياس اليها او بمشاركة الخيال فيها وانا القوة التى تكون الصور المستثبتة فيها اماصور موجودات ليست بمادية[2] البتة ولكن قديعرض لها انيكون مادية و صور موجودات مادية ولكن مبراة عن علايق المادة من كل وجه فبين انها تدرك الصور بان يأخذها احدا مجردا عن المادة من كل وجه اما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادى واما عارض له ذلك فنزعها عن المادة و عن لواحق المادة معها فيأخذها اخذا مجردا حتى يكون الانسان الذى يقال على كثيرين فيأخذ الكثير طبيعة واحدة و يقدره من كل كم و كيف واين و وضع مادى ثم تجرده عن ذلك بما صلح ان يقال على الجميع فبهذا يفرق ادراك الحاكم الحس و ادراك الحاكم الخيال و ادراك الحاكم الوحى و ادراك الحاكم العقل والى هذا المعنى كما نسوق الكلام فى هذا الفصل .

الفصل الرابع[3] : فنقول ان المدرك من الصور الجزئية كما يدركه الحواس الظاهرية على هيئته غير تامة التجريد والتفريد عن المادة ولا مجردة اصلا عن علايق المادة والأمر فيه واضح سهل وذلك لان هذه الصور انما يدرك ما دامت المواد حاضرة و موجودة فالجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجوداً عنده جسم وليس يكون حاضرا عندنا ما لبس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مفردة من جهة الحضور[4] فان الشئ الذى ليس[5] فى مكان لا يكون للشئ

[1] المادة [2] ولا تعرض لها ان تكون مادية او صور موجودات ليس بمادية [3] فىالدلالة على كل ما كان منه القوى مدركا لحس يدركها الا بآلة [4] والغيبة [5] يكون .

المكانى اليه نسبة فى‌الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا على وضع و قرب و بعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسماً الاّ ان يكون المحضور جسما او فى جسم واما المدركة للصورة الجزئية على تجريد تام من‌المادة و عدم تجريد البتة من العلايق كالخيال فهو لا يتخيل الا ان يرتسم الصورة الخيالية فيه فى جسم ارتساماً مشتركا بينه و بين‌الجسم و لنعرض الصورة المرتسمة فى‌الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه و وضع اعضائه بعضها عند بعض فنقول عند تلك الاجزاء والجهات من اعضاء تجب ان ترتسم فى جسم و تختلف جهات تلك الصورة فى جهات ذلك الجسم واجزاؤه فى اجزاء و لننقل صورة ذلك الى صورة مربع ا ب ح د المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد وليكن متصلا بزاويتى ا ب منه مربعان كل واحد منهما مثل الآخر ولكل واحد جهة معينة لكنهما متشابها الصورة و يرتسم من الجملة صورة شكل

جزءية واحدة بالعدد فى‌الخيال فنقول ان مربع ا ه ز و



وقع غدا بالعدد لمربع ب ح ط ى و وقع فى‌الخيال منه لجانب اليمين ومتميزا عنه بالوضع فى‌الخيال فلا يخلو امّا ان يكون لصورة المربعية او يكون لعارض خاص له فى‌المربعة غير صورته او يكون للمادة التى هى تنطبع فيها ولا تجوز ان تكون مغايرة له من جهة الصورة المربعة و ذلك انا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين [1] ان تكون و تجب لعارض خاص تخصه اما اولا فانا لا نحتاج فى تخيله الى اعتبار ايقاع عارض فيه ليس فى ذلك و اما ثانيا فان ذلك العارض اما ان يكون شيئا فى نفسه لذاته او يكون شيئا له بالقياس الى ما هو شكله فى‌الموجودات حتى يكون كانه شكل منزوع عن موجود هو لهذا الخيال او يكون شيئا له بالقياس الى القوة القابلة او يكون شيئاً له بالقياس [2] فى‌المادة الحاملة ولا يجوز ان يكون شيئاً له فى نفسه من‌العوارض التى تخصه لانه اما ان يكون لازماً او

[1] ولا يجوز [2] الى القوة الحاملة الى القوة القابلة .

زايلاً ولا يجوز ان يكون لازما له بالذات الا وهو لازم لمشاركة فىالنوع فان المربعين وضعا متساويين فىالنوع فلا يكون لهذا عارض لازم ليس كذلك ايضا فانه لا يجوز ان كان هو فىقوة غير متجزية ان يعرض له شئ دون الآخر الذى هو مثله و محلها واحد غير متجزء و هو القوة القابلة ولا يجوز ان يكون زايلاً لانه يجب اذا زال ذلك الأمر ان يتغير صورته فىالخيال والخيال انما يتخيله هكذا لا لسبب شئ يعريه به .بل يتخيله كذلك كيف كان و لهذا لا يجوز ان يقال ان فرض الفارض جعلت لهذه الحال كما ان يقال فى مثله المعقول و ذلك لانه يبقى المسئلة بحالها فقال كيف امكن الفارض ان يفرضه بهذه الحال فسمع عن الثانى وما الشئ الذى يعمله به حتى فرض هذه هكذا و ذلك كذلك و اما فى الكلى فهناك امر يعريه العقل و هو حد التيامن مع حد التياسر و ذلك الحد لامر معقول كلى يصح واما لهذا الجزئى فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه الا لأمر يستحق زيادة الحد دون صاحبه ولا الخيال يفرضه هذا الشرط يعريه به بل يتخيل لذلك فقط على انه فى نفسه كذلك حتى ما يفرضه فتخيل هذا يميناً و ذلك يساراً لا بسبب شرط بذاك او بهذا و حد التيامن والتياسر تلحق هناك المربع وهو مربع لم يعرض له شئ آخر لحوق الكلى بالكلى واما ههنا فلم يقع له ولا وضع محدود حتى لا يقع الحد ليس الفرض ههنا يجعل بذلك الوضع فىالخيال بل وقوع ذلك الوضع فىالخيال يجعله بحيث يصدق عليه الفرض والخيال ليس عنده حد البتة لان الحد الكلى فكيف يلحق هو بهالحد فقد بطل انيكون هذا التميز بسبب عارض لازم او غير لازم فى ذاته او مفروض فنقول ولا يجوز ان يكون ذلك بالقياس الى الشئ الموجود الذى هو خياله و ذلك لانه كثيرا ما يتخيل [1] ولا يكون نسبة البتة الى ما ليس و ايضا فان وقع لاحد المربعين نسبة الى جسم و للمربع الآخر نسبة اخرى فليس يجوز از يقع محلها غير منقسم و ليس احد المربعين الخياليين اولى بان ينسب الى احد المربعين دون الآخر الا ان يكون وقع هذا فى نسبة الحامل الى الجسم لا يقع الآخر فيها فيكون اذن محل ذلك عنه

[1] ما ليس.

محل هذا و يكون القوة منتشرة لا تنقسم بذاتها بل بانقسام ما فيها فتكون جسمانية والصورة مرتسمة فى جسم فاذن ليس يصح ان يغتر فى المربعات فى الخيال لاقتران المربعين الموجودين و بالقياس اليهما فبقى ان يكون ذلك اما بسبب اقتران الجزء القابلة [1] او الجزء من الآلة التى بها تفعل القوة و كيف كان فالحاصل يبقى ان الادراك بمادة جسمانية اما القوة القابلة فلانها لا تنقسم الا بانقسام مادتها واما الآلة الجسمانية فهى [2] اياها يعنى فقد اتضح ان الادراك الخيال حد ايضا بجسم ومما تبين ذلك اما يتخيل الصورة الخيالية كصور الانسان مثلا اصغر واكبر ولا محالة انها مرتسم وهى اكبر و مرتسم وهى اصغر فى شئ لا فى مثل ذلك الشئ وبعينه لانها ان ارتسمت فى مثل ذلك الشئ فالتفاوت فى الصغر و الكبر اما ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه الصورة و اما بالقياس الى الاخذ و اما لنفس الصورتين وليس يجوز ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه الصورة فكثير من الصورة الخيالية غير مأخوذة عن شئ البتة ولا يجوز ان يكون بسبب الصورتين فى انفسهما فانهما لما اتفقا فى الحد و الماهية واختلفا فى الصغر والكبر فليس ذلك لنفسها فاذن ذلك بالقياس الا الشئ القابل لان الصورة تارة ترتسم فى جزء منه اكبر و تارة فى جزء منه اصغر وايضا فانه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض فى شبح حالى واحد معاو يمكننا ذلك فى جزئين منه ولو كان الجزآن لا يتميزان فى الوضع بل كان كل كلى الخياليين ترتسمان فى شئ غير منقسم لكان لا تفرق الامر بين المتعذر منهما والممكن فاذن الجزآن يتميزان فى الوضع ولما علمت هذا فى الخيال فقد علمت فى الوهم ان الذى يدركه انما يدركه متعلقا بصور جزءية خيالية على مااوضحنا قبل وقد يريد [3] هذا القول شرحا واستشهادا الا انا نوثر الاختصار ما امكنا خصوصا فيما يجرى مجرى الرسايل .

الفصل الخامس [4] : فنقول ان الذى هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قايم بجسم على انه قوة فيه او صورة له بوجه فانه ان كان محل المعقولات جسما او مقدار من المقادير فاما ان يكون محل الصورة فيه طرف منه لاينقسم او يكون انما

[1] من القوة [2] التى [3] ان يمكننا [4] الجوهر.

يحل منه شيئاً منقسما وليمتحن اولا انه هل يمكن ان يكون طرفا غير منقسم فاقول ان هذا محال و ذلك لان النقطة هى نهاية ما لا نميز لها فى الوضع عن الخط او المقدار الذى هو متصل به حتى يستقرفيه شئ من ذلك الخط بل كما ان النقطة لا ينفرد بذاتها وانما هو طرف ذاتى لما هو بالذات مقدار لذلك انما يجوز ان يقال بوجه ما انه محل فيه طرف شئ حال فى المقدار الذى هو طرف متعذر به بالعرض و كما انه متعدر به بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئاً من الاشياء لكان يتميز لها ذات فكانت النقطة حينئذ ذات جهتين جهة منها بل الخط وجهة منها تخالف له[5] متقابلة فيكون حينئذ منفصلة عن الخط والخط نهاية غيرها يلاقيها فيكون تلك النقطة نهاية الخط الا هذه والكلام فيها وفى هذه النقطة واحد ويؤدى هذا الى ان يكون النقطة متتابعة فى الخط اما متناهية و اما غير متناهية وهذا الامر قد بان لنا فى مواضع أُخر استحالته و نشير الى طرف منها فنقول ان النقطتين. حينئذ اللتين ينفطان[3] بنقطة واحدة من جنبته اما ان يكون هذه النقطة المتوسطة بينهما فلا يتماسان فيلزم[4] حينئذ فى البديهية العقلية الاولية ان يكون كل واحد منهما يختص بشئ من الوسطى مماسه فيقسم حينئذ الواسطة وهذا محال واما ان يكون الواسطة لا يحجز المكتنفين عن التماس فحينئذ تكون الصورة المعقولة حاله فى جميع النقطة وجميع النقطة كنقطة واحدة وقد وضعنا النقطة الواحدة منفصلة عن الخط فالخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها بها منفصل عنها فتلك النقطة تكون متباينة لهذه فى الوضع وقد وضعت النقطة كلها مشتركة فى الوضع هذا ظن فقد بطل اذن ان يكون محل المعقولات شيئاً غير منقسم فبقى ان يكون محله من الجسم شيئاً منقسماً فلنفرض صورة معقولة فى شئ منقسم فاذا فرضنا فى الشئ المنقسم انقساما عرض للصورة ان ينقسم فحينئذ لا يخلو اما ان يكون الجزآن متشابهين او غير متشابهين فان كان متشابهين فكيف يجتمع منهما ماليس

[1] فى ان اكنها لا يكون بآلة فى حال [2] يبقى [3] وقد بان وان النقطة ترك بشافيها
[4] اقترانهما واذا بان ان النقطة [5] الذى يتميز به عنه و.

مما ان يكون ذلك الشئ شيئاً يحصل فيهما من جهة المقدار والزيادة فى العدد لا من جهة الصورة فيكون حينئذ الصورة المعقولة شكلاً ما او عدداً ما وليس كل صورة معقولة يشكل ويصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية واظهر من ذلك ان ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل فى المعنى لأن الثانى ان كان غير داخل فى معنى الكل فيجب ان يضع فى الابد او معنى الكل لهذا الواحد لا كلاهما وان كان داخلاً فى معناه فمن البين الواضح [1] ومنهما و هو ليس يدل على جنس جنس العام وان كانا غير متشابهين فلينظر كيف يمكن ان يكون الصورة المعقولة اجزاء غير متشابهة فانه ليس يمكن ان يكون الاجزاء التى هى الاجناس والفصول بالقوة و يلزم من هذا محالات منها ان كل جزء من الجسم يقبل القسمة ايضاً فيجب ان يكون الاجناس والفصول بالقوة غير متناهية وقد صح ان الاجناس والفصول الذاتية للشئ الواحد ليست فى القوة غير متناهية ولأنه ليس يمكن ان يكون توهم القسمة قدر الجنس والفصل بل مما لا يشك فيه انه اذا كان هناك جنس و فصل يستحقان تميز فى المحل وان ذلك التميز لا يتوقف الى توهم القسمة فيجب ان يكون الاجناس والفصول بالفعل ايضا غير متناهية وقد صح ان الاجناس والفصول والاجزاء الحد للشئ الواحد متناهية من كل وجه ولو كانت غير متناهية بالفعل ههنا لكانت توجب ان تكون الجسم الواحد الفصل باجزاء غير متناهية وايضا لكن القسمة وقعت من جهة فافرزت من جانب جنسا و من جانب فصلا فلو عريا القسمة لكان يقع منها فى جانب نصف جنس و نصف فصل او كان منقلب فكان فرضنا الوهمى نقوم مقام الجنس والفصل فيه على ان ذلك ايضا لا يغنى فانه ممكن ان يقع قسمان قسم و ايضا ليس كل معقول يمكن ان ينقسم الى معقولات ابسط منه فان ههنا معقولات هى ابسط المعقولات و مبادى للتركب [1] فى ساير المعقولات وليس لها اجناس ولا فصول ولا هى منقسمة فى الكم ولا هى منقسمة فى المعنى فاذن ليس يمكن ان يكون الاجزاء المتوجه فيه غير متشابهة و كل واحد منها هو فى معنى

[1] وان الداخل [2] ليست

الكل وانما يحصل الكل بالاجتماع فاذا كان ليس يمكن ان ينقسم صورة معقولة ولا ان محل طرفا من المقادير غير منقسم فبين ان محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا ايضا قوة فى جسم فيلحقها ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه ساير المحالات ولنا ان نبرهن على هذا ببرهان آخر فنقول ان القوة العقلية من تلك تجرد المعقولات عن الكم المحدود والاين والوضع وساير ما قيل فيجب ان ينظر فى ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هى مجردة عنه بالقياس الى الشئ المأخوذ منه او بالقياس الى الشئ الاحد اعنى هذه الذات المعقولة [1] تجرد عن الوضع فى الوجود الخارجى و فى الوجود المتصورة او فى الجوهر العاقل و محال ان يكون كذلك فى الوجود الخارجى فبقى ان يكون انما هو مفارق للوضع والاين عند وجوده فى العقل فاذن اذا وجدت فى العقل لم يكن ذات وضع وبحيث بما تقع اليها اشارة تجرى او انقسام او شئ مما اشبه هذا المعنى فلا يمكن ان يكون فى جسم وايضا انطبعت الصورة الاحدية الغير المنقسمة التى هى الاشياء غير منقسمة فى المعنى فى مادة منقسمة ذات جهات فلا يخلو اما ان يكون لا شئ من اجزائها التى نفرض فيه بحسب جهاتها نسبة الى الشئ المعقول الواحد الذات لغير المنقسم المتجرد عن المادة او يكون تلك لكل واحد من اجزائها التى تعرض او تكون لبعضها دون بعض فالبعض الذى لا نسبة له هو من معناه فى شئ وان كان لكل جزء نعرض فاما ان يكون لكل جزء نعرض الى الذات باسرها فليست الاجزاء اذن اجزاء معنى المعقول بل كل واحد منها معقول فى نفسه مفرد وان كان كل جزء له نسبة غير الاجزاء [2] الى الذات فمعلوم ان الذات منقسمة فى المعقول وقد وضعناها غير منقسمة هذا خلف ومن هذا بين ان الصورة المنطبعة فى المادة لا يكون الا اشباحا لصور جزئية منقسمة ولكل جزء منها نسبة بالفعل او بالقوة الى جزء منه و ايضا فان الشئ المتكثر ايضا آخر الحد له من جهة التام وحده هو بها لا تنقسم فتلك الوحدة بما هى وحدة فيه كيف يرتسم فى المنقسم والا فيعرض ايضا ما قلنا فى غير المتكثر اجزاء جده وايضا فانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة

[1] وكيف [2] فان لم يكن وله شئ انها نفس ولا لكلها وان كان بعضها دون بعض

التى من شان القوة الناطقة ان يعقل بالفعل واحداً واحدا منها غير متناهية بالقوة ليس واحد اولى من الآخر وقد صح لنا ان الشئ الذى تقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز ان يكون محله جسما ولا قوة فى جسم قد يبرهن على هذا فى السماع الطبيعى فلا يجوز اذن ان تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة فى الجسم البدن [1] ولا فعلها الكاين فى جسم ولا بجسم وقد كان يمكنا ان نزيد هذا بسطا لكنا اقتصرنا على ما هو اقرب الى الافهام .

الفصل السادس : ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة فى اشياء منها ان يورد عليه ما يحس الجزؤيات فتحدث له من الجزؤيات امور اربعة احدها انتزاع النفس للكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علايق المادة ولواحقها و مراعات المشتركة فيها والمتباين فيها والذاتى وجوده والعرضى وجوده و فتحدث للنفس من ذلك مبادى التصور عن استعماله للخيال والوهم والثانى بايقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب او ايجاب فما كان التأليف فيها بسلب و ايجاب ذاتيا بين اخذه وما كان ليس كذلك تركه الى مصادفة الواسطة والثالث تحصيل المقدمات التجربية وهو ان يوخذ بالحس محمولا لا لازم الحكم لموضع لازم الايجاب والسلب او منافياً له وليس ذلك فى بعض الاحاين دون بعض ولا على المساواة بل دايما حتى يسكن النفس الى ان طبيعة هذا المحمول ان يكون فيه هذه بالنسبة الى هذا الموضوع والثانى ان يلزم هذا المقدم او ينافيه لذاته لا بالاتفاق فيكون ذلك اعتقادا حاصلا من حس وخيال [2] اما الحس فلاجل مشاهدة ذلك و اما القياس فلانه لو كان اتفاقياً لما وجد دائما او فى الاكثر وهذا كالحكم منا ان السقمونيا مسهل للصفراء بطبيعة لاحاسيا كذلك كثير او بقياس انه لو كان لا عن الطبع بل عن الاتفاق لوجد فى بعض الاحاين والرابع الاخبار التى تقع التصديق بها تفيده التواتر والنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادى للتصور والتصديق ثم انه [4] حصلته رجعت الى ذاته وان تعرض لها شئ من القوى التى دونها فان يشغله به شغله عن فعله واخذت بفعله [5] الا فى امور تحتاج

[1] فى بيان النفس كيف نستعين بالبدن و كيف نستغنى عنه بل مصرها [2] وقياس [3] لشدة [4] اذا حلت [5] و اخذت بالفعل .

النفس فيها خاصة بان تعاود القوى الخيالية مرة اخرى لاقناص مبداء غير الذى حصل او معاونة باحضار خيال و هذا يقع فى الابتداء كثيرا ولا يقع عنده الا قليلا واما اذا استكملت النفس و فوى فانها تنفرد بافاعيلها على الاطلاق وتكون القوى الحسية والخيالية و ساير القوى البدنية صارة لها عن فعلها ومثال هذا ان الانسان قد يحتاج الى ذاته و آلات تتوصل بها الى متصل ما[1] فاذا وصل اليه ثم عرض من الاسباب ما يحوله عن مفارقة صار السبب الموصل نفسه عايقاً .

الفصل السابع[2] : اما البراهين التى اقمناها على ان محل المعقولات اعنى النفس المعقولات ليست بجسم ولا من قوة فى جسم فقد كفينا هذه المونه الا انا نستشهد كذلك ايضا من فعلها مرة بها بمعقول ان القوة عقلية لو كانت تعقل بالآلة الحيوانية حتى تكون فعلها انما يستقيم باستعمال تلك الآلة الحيوانية الجدانية لكان يجب ان لا يعقل ذاتها وان لا يعقل الآلة وان لا يعقل انها عقلت فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها و بين آلتها آلة ولا بينها وبين انها عقلت آلة فان يعقل بذاتها لا بالآلة وايضا لا يكون يخلو اما ان يكون يعقلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها لها انا تلك واما اخرى كافة لها وهى صورتها ايضا بينها و فى آلتها او لوجود صورة اخرى غير صورة آلتها تلك فيها و فى آلتها فان كانت كوجود صورة آلتها فصورة آلتها فى آلتها و فيها بالشركة وانما فيجب ان يعقل اليها ذاتها وانما التى كانت تعقل لوصول الصورة اليها وان كانت لوجود صورة غير تلك الصورة فان المغايرة بين اشياء تدخل فى حد واحد اما لاختلاف المواد والاحوال والاعراض و اما لاختلاف ما بين الكلى والجزئى والمجرد عن المادة والموجود فى المادة وليس ههنا اختلاف مواد و اعراض فان المادة واحدة والاعراض واحدة وليس ههنا اختلاف التجريد والوجود فى المادة كليهما فى المادة وليس ههنا اختلاف الخصوص والعموم لان احدهما انما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية و اللواحق التى تلحقها من جهة المادة التى فيها و هذا المعنى لا يختص يأخذهما دون الآخر واما ذات النفس

[1] مقصد [2] فى صحة البدن .

فانها تدرك دائما وجودها لاشياء من الاجسام التى معها و بها ولا تجوز ان تكون لوجود صورة اخرى معقولة غير صورة آلتها فان هذا اشتد استحالة لان الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقلا لما فى تلك الصورة او لما تلك الصورة مضافة اليه فتكون صورة المضاف داخلة فى هذه الصورة و هذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا ايضا صورة شئ مضاف اليها بالذات لان ذات هذه الآلة جوهر و نحن انما نأخذ و نعتبر صورة ذاته والجوهر فى ذاته غير مضاف اليه[1] فهذا برهان عظيم على انه لا يجوز ان يدرك المدرك لكن هو آلة فى الادراك ولهذا فان الحس انما يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته ولا آلة ولا احساسه و كذلك الخيال ولا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلة بل ان تخيلت اليه تخيلها لاعلى نحو يخصه فانه لا محل له دون غيره الا ان يكون الحس يورد عليه صورة آلة لو امكن فيكون حينئذ انما يحكى خيالا مأخوذا من الحس غير مضاف عنده الى شئ حتى لو لم يكن البتة كذلك لم يتخيله و ايضا مما يشهد لنا هذا او فيتبع فيه ان القوى الدراكة بانطباع الصور فى الآلات يعرض لها من ادامة[2] ان تلك لاجل ان الآلات بكلها ادامة الحركة و يفسد مزاجها الذى هو جوهرها وطبيعتها والامور القوية الشاقة للادراك يومنها و ربما افسدتها حتى لا يدرك ورأها الاضعف منها لانغماسها فى الانفعال عن الشاق كما فى الحس فان المحسوسات الشاقة والمشكورة[3] بضعيفة وربما افسدته كالضوء[4] للبصر والرعد الشديد للسمع وعند ادراك القوى لا تقوى على ادراك الضعيف فان ابصر[5] ضوءا عظيما لا يسمع معه ولا عقبه صوتا ضعيفا ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا تحس بعدها بالضعيفة والامر فى القوة العقلية بالعكس فانه ادامتها للعقل و تصورها للامر الاقوى تكسبها وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها فان عرض لها فى بعض الاوقات ملال و كلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التى تكل هى فلا تخدم العقل ولو كان لغير هذا لكان يقع دائما و فى اكثر الاحوال والامر بالضد و ايضا فان البدن

[1] البتة [2] العمل [3] المتكرر [4] الشديد [5] البصر

يأخذ اجزاؤه كلها لضعف قواها بعد منتهى النشو والوقوف وذلك دون الاربعين او عند الاربعين وهذه القوة انما تقوى بعد ذلك فى اكثر الامر ولو كانت من القوى البدنية فكان يجب دائما وفى كل حال ان يضعف حينئذ لكن ليس يجب ذلك فليست اذن من القوى البدنية ومن هذه الاشياء و يتبين ان كل قوة تدرك بآلة فلا تدرك ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها وبضعفها يضاعف العقل ولا يدرك الضعيف اثر القوى والقوى يوهنها عند ضعف الآلات لضعف فعلها والقوة العقلية بخلاف ذلك كله فاماالذى يتوهم من ان النفس ينسى ولايفعل فعلها مع مرض البدن وعند الشيخوخة وان ذلك لها بسبب ان فعلها لايتم الا بالبدن فظن عنه ضرورى ولاحق وذلك انه بعدما صح لنا ان النفس تفعل بذاتها تجب ان تطلب العلة فى هذا فانه كان قد يمكن ان يجتمع ان للنفس فعلا بذاتها وانها ايضا يترك مع امر البدن ولا يفعل من غير تناقس فليس لهذا الاعتراض اعتبار فنقول أن النفس لها فعلان فعل لها بالقياس الى البدن وهو السياسة وفعل لها بالقياس الى ذاتها والى مباديها وهو التعقل وهما متعاندان متمانعان فانه اذا اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر ويصعب عليه الجمع بين الامرين و شواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوة والغضب والخوف والغم والوجع وانت تعلم هذا نعمك اذا اخذت تنكر فى معقول تعطل عليك كل شئ من هذه الا ان تغلب وتعسر النفس بالرجوع الى جهتها وانت تعلم ان الحس يمنع النفس عن العقل اذا اكتب من غير ان يكون اصاب آلة العقل او ذاتها انه بوجه و تعلم ان السبب فى ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل فلهذا السبب ما يتعطل افعال العقل عند المرض فلو كانت الصور المعقولة قد بطلت و فسدت لاجل الآلة لكان رجوع الآلة الى حالها تحوج الى اكتساب من الرأى وليس الامر كذلك فانه قد تعود النفس العاقلة بجميع ما عقله بحالها فقد كانت اذن كلها معها الا انها كانت مشغولة عنه وليس اختلاف جهتى فعل النفس فقط يجب فى افعاله التمانع بل تكثر افعال جهة واحدة و قد يجب هذا بعينه فان الخوف يعقل عن الوجع والشهوة تصدر عن الغضب والغضب تصرف عن الخوف والسبب و جميع ذلك

واحد وهو انصراف النفس بالكلية الى امر واحد فاذن ليس يجب اذا لم يعقل شيئاً فعله عند اشتغاله بحاله بشئ ان لا يكون فاعلا فعله عند وجود ذلك الشئ ولنا ان نتوسع فى بيان هذا الباب الا ان بلوغ الكفاية ينسب الازدياد الى ما لايحتاج اليه وقد ظهر اصوله التي قررناها ان النفس ليست منطبعة فىالبدن ولا قائمة به فيجب انيكون سبيل اختصاصها به سبيل مقتضى هيئة فيها جزؤية حادثة الى الاشتغال بسياسة هذا البدن الجزئى على سبيل عناية وانه مختصة.

الفصل الثامن : نقول انالنفس الانسانية متفقة فىالنوع والمعنى فان وجدت قبل البدن فاما ان يكون متكثرة الذوات او يكون ذاتا واحدة و محال ان يكون متكثرة الذوات و محال ان يكون ذاتاً واحدة على ما تبين فمحال ان يكون قد وجدت قبل البدن فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد فنقول ان مغايرة الانفس قبل الابدان بعضها بعض اما ان يكون من جهة المائية الصورة و اما ان يكون من جهة النسبة التى للعنصرو المادة متكثر بالامكنة التى يشمل كل مادة على جهة و الازمنة التى يخص بكل واحد منها فى حدوثه فى مادة والعلل القاسمة لمادية وليست مغايرة بالماهية والصورة لان صورتها واحدة فاذن انما يتغاير من جهة قابل الماهية او المنسوب اليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن واما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط فليس يمكن ان تغاير نفس نفسه بالعدد اما ماهية واحدة فلا يقبل اختلافا ذاتيا و هذا مطلق فى كل شئ فان الاشياء التى ذواتها تغاير فتكثر نوعياتها انما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها واذا كانت مجردة فمحال ان يكون بينها مغايرة و تكاثر فقد بطل ان يكون الانفس قبل دخولها الابدان متكثرة الذات بالعدد واقول ولايجوز ان يكون واحدة الذات بالعدد لانه اذا حصل بدنان حصل فىالبدنين نفسان فاما ان يكونه تسمى تلك النفس فيكون الشئ الواحد الذى ليس له عظم وحجم منقسما بالقوة وهذا ظاهر البطلان بالاصول المقررة فىالطبيعيات واما ان تكون النفس واحدة بالعدد فى بدنين وهذا لايحتاج ايضا الى كثير تكلف فى ابطاله فقد صح اذن انالنفس يحدث كما يحدث البدن الصالح لاستعمالها له او لاستعماله لها ويكون البدن الحادث مملكة وآلة ويكون

فی‌جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحقه بنوع طبیعی الی الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب الیه مخصه ویصرفه عن کل الاجسام غیره بالطبع لا بواسطة واما بعد مفارقة البدن فان الأنفس تکون قد وجدت کل واحدة منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التی کانت و باختلاف ازمنة حدوثها و اختلاف هیئآتها التی لها بحسب ابدانها المختلفة لا محالة باحوالها.

الفصل التاسع : اما انها لا تموت بموت البدن فلأن کل شیٔ یفسد بفساد شیٔ آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق و کل متعلق بشیٔ آخر نوعاً من‌التعلق فاما ان‌یکون تعلقه به تعلق المکانی فی‌الوجود واما ان‌یکون تعلقه به تعلق المتأخر عنه فی‌الوجود واما ان یکون تعلقه به تعلق المتقدم له فی‌الوجود الذی هو قبله فی الذات لا فی الزمان فان کان تعلق النفس بالبدن تعلق المکانی فی‌الوجود وذلك امر ذاتی له لاعارض و کل واحد منهما مضاف الذات الی صاحبه فلیس لا لنفس ولا البدن بجوهر لکنهما جوهران وان کان ذلك امراً عرضیاً لا ذاتیاً فان فسد احدهما بطل العارض الآخر من الاضافة ولم یفسد الذات بفساده وان کان تعلقه به تعلق المتأخر عنه فی‌الوجود فالبدن علة للنفس فی‌الوجود والعلل اربعة فاما ان یکون البدن علة فاعلة للنفس معطیة لها الوجود واما ان‌یکون علة قابلة لها بسبیل الترکیب کالعناصر للأبدان او بسبیل البساطة کالنحاس للصنم واما ان یکون علة صوریة واما ان یکون علة کمالیة و محال ان یکون علة فاعلیة فان الجسم لما هو جسم لا یفعل شیئاً وانما یفعل بقوته ولو کان یفعل بذاته لا بقواه لکان کل جسم یفعل ذلك الفعل ثم القوی الجسمانیة کلها اما اعراض واما صور مادیة ومحال ان یفید الاعراض او الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا فی‌مادة و وجود جوهر مطلق و محال ایضا ان یکون علة قابلة فقد برهنا و بینا ان النفس لیست منطبعة فی‌البدن بوجه من الوجوه فلا یکون اذن البدن متصوراً بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا علی الترکیب بان یکون جزؤا من اجزاء النفس یترکب فتحدث النفس و محال ان یکون علة صوریة للنفس او کمالیة فان الاولی ان یکون الامر بالعکس فاذن لیس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتیة نعم البدن

والمزاج علة بالعرض للنفس وانه اذا احدث بدن تصلح ان تكون آلة النفس و تملكه له احدثت العلل المفارقة للنفس الجزئية او حدث عنها ذلك فان احداثها بلا سبب تخصص احداث واحد دون واحد و تمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ولما قد بيّناه ولانه لابدّ لكل كائن بعد ما لم يكن من ان يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله او تهيؤ نسبة اليه كما نبيّن فى العلوم الاخروية لانها لو كان يجوز ان تكون نفس جزؤية تحدث ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شئ معطل فى الطبيعة و لكن اذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ ان يحدث من العلل المفارقة شئ هو النفس وليس اذا وجب حدوث شئ من حدوث شئ وجب ان يبطل مع بطلانه انما يكون ذلك اذا كان ذات الشئ قائما بذلك الشئ وفيه وقد يحدث امور غير امور ويبطل تلك الامور و يبقى تلك الامور اذا كانت ذاتها غير قائمة فيها و خصوصا اذا كان مفيد الوجود لها شئ آخر غير الذى انها تهيأ لافادة وجوده مع وجوده و تفيد وجودها النفس غير جسم كما بيّنا ولا هى قوة فى جسم بل هو لا محالة جوهر ايضا غير جسم فاذا كان وجوده من ذلك الشئ ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط فليس له تعلق فى نفس الوجود بالبدن ولا علة له الا بالعرض فلا يجوز اذن ان يقال ان التعلق بينهما على نحو موجب ان يكون الجسم مشتغل مقدار الذات على النفس و اما القسم الثالث فما كنا ذكرنا فى الابتداء وهو ان يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم فى الوجود فاما ان يكون التقدم مع ذلك زمانيا فيستحيل ان يتعلق وجوده به وقد تقدمه فى الزمان واما ان يكون التقدم فى الذات لا فى الزمان لانه فى الزمان لا يفارقه وهذا النحو من المتقدم هو ان يكون الذات المتقدمة كما يوجد يلزم غير ان يستفاد عنها ذات المتأخر فى الوجود فحينئذ لا يوجد ايضا هذا المتقدم فى الوجود اذا فرض المتأخر لقد تقدم لا ان فرض عدم المتأخر اوجب عدم المتقدم ولكن لان المتأخر لا يجوز ان يكون عدما الا وقد عرض اولا بالطبع للمتقدم ما اعدمه فحينئذ عدم المتأخر فليس المتأخر يوجب عدم المتقدم ولكن فرض عدم المتقدم نفسه لانه انما فرض المتأخر معدوما بعد ان عرض للمتقدم

او عدم فى نفسه واذا كان كذلك فيجب ان يكون السبب المتقدم يعرض فى جوهر النفس فيفسد معه البدن وان لايكون البتة يفسد بسبب يخصه. لكن فساد البدن بسبب يخصه من تغير المزاج او التركيب فباطل ان يكون النفس يتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم يفسد المزاج البدن البتة فليس اذن بينهما هذا التعلق واذا كان الأمر على هذا فقد بطل انحاء التعلق كلها و بقى ان لا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن بل تعلقه بالوجود بالمبادى التى لا يستحيل ولا يبطل و اقول ايضا ان شيئاً آخر لا يعدم النفس البتة و ذلك ان كل شئ من شانه ان يفسد بسبب ما ففيه قوة ان يفسد و قبل الفساد ففيه فعل ان يبقى و محال ان يكون من جهة واحدة و فى شئ واحد قوة ان يفسد و فعل ان يبقى قبل تهيؤه للفساد وليس لفعله انه يبقى فاذن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل و اضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لان اضافة ذلك الى الفساد واضافة هذا الى البقاء فاذن لامرين فى الشئ يوجد فيه هذان المعنيان فنقول ان الاشياء المركبة والاشياء البسيطة التى هى قائمة فى المركبة تجوز ان تجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد و فى الاشياء البسيطة المفارقة الذات لا تجوز ان تجتمع هذان الامران فاقول بوجه مطلق انه لا يجوز ان يجتمع فى شئ احدى الذات هذان المعنيان و ذلك لان كل شئ يبقى وله قوة ان يفسد وله ايضا قوة ان يبقى لان بقاءَ ليس بواجب ضرورى واذا لم يكن واجبا كان ممكنا والامكان هو قوة طبيعة القوة فاذن يكون له فى جوهره قوة ان يبقى وفعل ان يبقى منه امر العرض للشئ الذى له قوة ان يبقى منه فتلك القوة لا يكون لذات ما بالفعل بل للشئ الذى يعرض له ان يبقى بالفعل لا بوجود ذاته فيلزم من هذا ان يكون ذاته مركبة من شئ اذا كان به ذاته موجودة بالفعل و هو الصورة فى كل شئ و عن شئ حصل له هذا الفعل و فى طباعه قوته وهو مادية فان كانت النفس بسيطة مطلقة لم ينقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة فلنترك المركب فلننظر فى الجوهر الذى هو مادية ولنصرف القول الى نفس مادية ولنتكلم فيها فنقول ان تلك المادة اما ان ينقسم هكذا دائما ونثبت الكلام دائما وهذا محال واما ان لا يبطل الشئ

الذى هو الجوهر والشبح وكلامنا فى هذا الشئ الذى هو الشبح والاصل لا فى شئ مجتمع منه ومن شئ آخر فتبين ان كل شئ هو بسيط غير مركب او هو اصل مركب و شبحه فهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى و قوة ان تقدم بالقياس الى ذاته فاذا كانت فيه قوة ان تقدم فمحال ان يكون فيه فعل ان يبقى واذا كان فيه فعل ان يبقى وان يوجد فليس فيه قوة ان تقدم فتبين اذن ان جوهر النفس ليس فيه قوة ان تفسد و اما الكاينات التى تفسد فان الفاسد منها هو المركب المجتمع وقوة ان يفسد وان يبقى ليس فى المعنى الذى به المركب واحد بل فى المادة التى هى بالقوة قابلة كل الضدين فليس اذن فى الفاسد المركب لا قوة ان يبقى ولا قوة ان يفسد فلم يجتمعا فيه فاما المادة فاما ان يكون باقية لا بقوة بها تبقى وليس لها قوة ان يفسد بل قوة ان يفسد شئ آخر فيها يحدث والبسايط التى فى مادة فان قوة فسادها هو فى المادة لا فى جوهرها والبرهان الذى يجب ان كل كائن فاسد من جهة التناهى قوى والبطلان انما يوجب فيما كونه من مادة و صورة ويكون فى المادة قوة ان يبقى فيه هذه الصورة و قوة ان يفسد منه هى معا فقد بان اذن ان النفس آلة لا تفسد والى هذا استغنا كلامنا والله الموفق .

الفصل العاشر : قد اوضحنا ان النفس انما حدثت و تكثرت مع تهيؤ الابدان على ان تهيأ الابدان موجب ان تفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة لها وظهر من ذلك ان هذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبحث حتى يكون ليس وجود الحادثة لاستحقاق هذا المزاج نفسا مدبرة حادثة ولكن كان يوجد النفس واتفق ان (يكون) وجد معها بدن فحينئذ لايكون للتكثر علة ذاتية البتة بل عرضية وقد عرفنا ان العلل الذاتية هى اولا ثم العرضية فاذا كان كذلك فكل بدن مستحق فى حدوث مزاجه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لافاد اشخاص الانواع لا تختلف فى الامور التى بها تقوم فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان و كل بدن فانه بذاته مستحق نفسا يحدث له و يتعلق به فيكون للبدن الواحد نفسان معا ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على سبيل الانطباع فيه كما قلنا قبل علاقة الاشتغال به حتى يشعر النفس بذلك البدن و ينفعل البدن عن تلك النفس

وكل حيوان فانه يستشعر نفسه نفساً واحدة هى المتفرقة والمتدبرة فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها فلاهو نفسه لا يشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن لأن العلاقة لم يكن الا بهذا النحو فلا يكن تناسخ بوجه من الوجوه وبهذا المقدار لمن اراد الاختصار كناية بعد ان فيه كلاما طويلا والله اعلم.

الفصل الحادى عشر : قد ظهر فى المباحث النفسانية التى آثرنا ان لانطول بها الرسالة ان القوى النفسانية كلّها عن مبداء واحد فى البدن و هذا الرأى يخالف لرأى من الفيلسوف الالهى افلاطن وفيه موضع شك وهو انه يجد القوى النباتية تكون فى النبات ولا نفس حساسة ولا نفس ناطقة فاذن لكل واحد منها قوة اخرى غير متعلقة بالآخر والذى يجب ان يعرف حتى يتخيل به هذا الشك ان الاجسام العنصرية يمنعها صورة التضاد عن قبول الحيوة وكلّما اضعت فى هذه من طرف التضاد و دور الى التوسط الذى لا ضد له جعلت تصرف الى شبه بالاجسام السماوية يستحق بذلك القدر وصول و يبحث من الجوهر المفارق المدبر ثم اذا ازدادت قوتا من التوسط ازدادت قبول صورة حتى يبلغ الغاية التى لايمكن ان يكون اقرب منها الى التوسط واهدم الطرفين المتضادين فقيل جوهرا مفارقا للشبيه من وجه ما للجوهر المفارق كما للجواهر السماوية فيكون حينئذ ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه ضد ومن هذا الجوهر مثال هذا فى الطبيعيات ليتوهم مكان الجوهر المفارق ناراً بل شمساً و مكان البدن جرما سائر عن النار وليكن كثرة ما وليكن مكان النفس النباتية يسخنها اياها و مكان النفس الحيوانية انارتها فيها و مكان النفس الانسانية اشعها فيه ناراً فنقول ان ذلك الجرم المتأثر فى الكثرة ان كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعاً يقبل اضاءته و انارته او يشتعل شئ فيه عنده ولكن وضعاً يقبل تسخينه لم يقبل غير ذلك فان كان وضعه وضعا يقبل تسخينه ومع ذلك هو مكشوف له لو مستشف بنسبة اليه يستنير عنه استنارة قوية ماته تسخن وتستضئ معاو يكون الضوء الواقع فيه منه هو مبداء ايضا مع ذلك المفارق تسخنه فان الشمس انما تسخن بالشعاع ثم ان كان الاستعداد او اشتد و هناك ما عن شانه ان يشتعل عن المؤثر الذى من شانه ان يحرق بقوة

او شعاعه اشتعل الشعلة جرما سببها بالمفارق من وجه ثم ان تلك الشعلة ايضا يكون مع المفارق علة للتنور والتسخن معاو مع هذا افتد كان يمكن ان يوجد وحده او للتسخين والتنور وحدهما وليس المتأخر عنهما مبداء يقتضى عنه المتقدم وكان اذا جمعت الجملة يصير حينئذٍ كل ما فرض متأخرا مبدأ ايضا للمتقدم وفايضا عنه المتقدم فهكذا فليتصور فى القوى النفسانية .

الفصل الثانى عشر : قد صح لنا ان وجود النفس مع البدن وليس حدوثها عن جسم بل عن جوهر هو صورة غير جسمية فنقول ان القوة النظرية منه ايضا تخرج من القوة الى الفعل باناره جوهر هذا شانه عليه و ذلك لان الشئ لا يخرج من ذاته الى الفعل الا بشئ يفيد العقل و هذا العقل الذى يفيده هو صور المعقولات و هذا الشئ اذن ذاته عقل ولو كان بالقوة عقلا لأبتداء الأمر الى غير نهاية و هذا محال وقف عند شئ هو جوهر عقل وكان هو السبب لكل ما هو بالقوة عقل فما ان يصير بالفعل عقلا و كان يمكن وحده سببا لاخراج العقول من القوة الى الفعل وهذا الشئ يسمى بالقياس الى العقول التى بالقوة و يخرج منه الى الفعل عقلاً فعالاً كما يسمى العقل الهيولانى مستفاداً و نسبة هذا الشئ الى انفسنا التى هى بالقوة ثابتة و الى الالوان التى هى بالقوة مرتبة فانها اتصل اثرها بالمرتبات بالقوة و ذلك الاثر هو الشعاع عادت مرتبات بالفعل و عادت البصر وانها بالفعل فكذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تشبح الى الاشياء المتخيلة التى هى بالقوة معقولة فتجعلها معقولة بالفعل وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل و كما ان ان الشمس بذاتها مبصرة و سبب لابصارنا سايرها تبصر كذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول وسبب لان نجعل ساير المعقولات التى بالقوة معقولة بالعقل لكن الشئ الذى هو بذاته معقول هو بذاته عقل فان الشئ الذى هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة و خصوصا اذا كانت مجردة بذاتها لا بغيرها و هذا الشئ هوالعقل بالفعل ايضا فاذن هذا الشئ معقول بذاته ابدأ بالفعل وعقل بالفعل لكن ليس كل ماهو مبصر بذاته او بصيرة بذاته لانّ المبصر بذاته هوالذى شرع آخر غيره هوالمبصر صورته فينطبع فيها لا بتوسط

البصير هوالذى ينزع صورة غيره فينطبع بها فلهذا لم يسقم ان يكون الشمس مشابهة للعقل الفعال من هذه الجهة وليس كل شيئين مشابهان فى جهة و يجب ان يعرف له هذا الجوهر الذى هو العقل هو جوهر مجرد عن المادة بالذات و بالعلاقة العقلية ومن كل جهة فانه ليس هو وحدة بهذه الصفة بل غير ذوات ُاخر كثيرة اعلى منه تشاركه فى ان كل واحد منها جوهر عقل مفارق للمادة اصلا و مخالفة فى ان كل واحد منها نوع على حده و هذه الاشياء كثيرة بحسب كثرة العوالم العالية و الكرات السماوية وان الاعلى منها علة لوجود مادونه ولوجود العالم الذى ولهذا العقل الفعال كعالمنا اعنى ان تلك العوالم حية و لها انفس عاقلة يتشبه كل واحد من انفسها بواحد من هذه البرية عن المادة ويستكمل به وينشربه ومع ذلك فالأسفل لا تصير عن الاعلى ولا يحجب عنه و المعقولات منكشفة وليس هناك سر بوجه من الوجوه وان علة عالم عالم و فلك فلك ونفس نفس كعالم واحد واحد من هذه وان علة الكل و موجده هو المبداء الاول الواحد تعالى جده فهذه اشارة الى ما ينفع تصوره فى هذا الموضع و ان كان التصديق به غير متأت او يحقق الصناعة الآلهية .

الفصل الثالث عشر: ليس يمكننا فى تعلم العلوم كلها ان يحزر عن مصادرة على مقدمات يتبين فى علوم ُاخر فان مبادى العلوم خصوصا الجزئية تتعرف اما من علوم جزئية غيرها او من العلوم الكلى الذى تسمى الفلسفة الاولى وليس يمكننا ان نبرهن على مبادى العلوم من العلوم نفسا وننسلم لهذا هاهنا ان كل معلول فيجب ان يلزم عن علته فى الوجود ومادام ممكن الوجود عنه بعد فليس يوجد وان الحركة السماوية اختيارية وان الحركة الاختياريه لا تلزم الا عن اختيار تابع موجب للفعل وان الاختيار للأمر الكلى لا يوجب امراً جزؤيا وانه انما يلزم الامر الجزؤى بعينه عن اختيار جزؤى يخصه بعينه وان الحركات التى يوجد بالفعل هى كلها جزئية تجب ان كانت اختيارية ما تفعل ان تكون عن اختيار فيجب ان يكون المحرك لها مدركا للجزئيات ولا يكون البتة عقلا صرفا بل يكون نفسا يستعمل آلة جسمانية تدرك بها اموراً جزئية

ادراكا اما ان يكون تخيلا او تعقلا علمنا ان ارتفع من البخل وقد بينا فيظهر من تسليم هذا ان الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفسانى متعقل الجزئيات النحو من المتعقل الذى يخصها فيرتسم فيه صورها و صور الحركات التى تجاورها كل واحد منها ومجاورة حتى تكون هيئات الحركات تحدد منها دائما حتى يحدد الحركات ويكون متصورا لا محالة فحينئذ الغايات التى تؤدى اليه الحركات فى هذا العالم و يتصور هذا العالم ايضا ينفصله و تخليصه والاجزاء التى فيها تعزب منها شئ ويلزم من ذلك ان يتصور الامور التى يحدث فى المستقبل وذلك لانها امور تلزم وجودها عن النسب التى من الامور التى ههنا والنسب التى بين هذه الامور و تلك الحركات فلا يخرج شئ البتة عن ان يكون حدوثه فى المستقبل لازما لوجود هذه على ما هى عليه فى الحال فان الامور اما ان يكون بالطبع واما ان يكون بالاختيار واما ان يكون بالاتفاق والذى يكون عن الطبع انما يكون باللزوم عن الطبع اما طبع حاصل ههنا اوليا واما طبع حادث ههنا عن طبع حادث عن طبع سماوى فاما الاختيارات فانها يلزم الاختيارات والاختيار حادث بعد ما لم يكن فله علة وحدوثه عنه بلزوم وعلته اما شئ كائن ههنا على الحركات او شئ سماوى مشتركة ههنا واما الاتفاقيات فهى اصطكاكات و مصادمات من هذه الامور الطبيعية والاختيارية بعضها مع بعض فى مجاريها فيكون اذن الاشياء الممكنة ما لم يجب لم يوجد و انما يجب لا بذاتها بل بالقياس الى عللها و الى الاجتماعات والى التى تعلل شئ فاذن كل شئ يكون متصورا لجميع الاحوال الموجودة فى الحال من الطبيعية والارادية الارضية والسماوية ولما وجد كل واحد منها و مجراه فى الحال فانه يتصور ما لم يجب على استمرار هذه على تأخذها من الكاينات فلا كاينات الا ما تجب عنها كما قلنا فان الكاينات اذن قد يدرك قبل الكون ولا من جهة ما هى ممكنة بل من جهة ما يجب و انما لا ندركها نحن لانه اما ان يخفى علينا جميع اسبابها الآخذة نحوها او يظهرلنا بعضها و يخفى علينا بعضها بمقدار ما يظهرلنا منها يقع لنا حدس بوجودها و بمقدار ما يخفى علينا مما يتداخلنا الشك فى وجودها واما المحركات للاجرام السماوية فيحصرها جميع

الاحوال المتقدمة معا فيلزم هيئة العالم مما يريد ان يكون فيه مرتسما هناك ثم
تلك الصور لا وحدها بل الصور العقلية التى فى الجوهر المفارقة غير صحيحة عن
انفسنا بحجاب البتة من جهتها انما الحجاب هو فى قواها اما لضعفها واما لاشتغالها
بغير الحجة التى عندها يكون الوصول اليها و الا تصال بها واما اذا لم يكن احد
المعنيين فان الاتصال بها و بمطالعتها فاما الصورة العقلية فان الاتصال بها بالعقل
النظرى واما هذه الصورة التى الكلام فيها فان النفس انما يتصورها بقوة اخرى
وهو العقل العملى و يخدمه فى ذلك الباب التخيل فيكون الامور الجزئية تنالها
النفس يقومها التى تسمى عقلا عملياً من الجواهر العالية النفسانية ويكون الامور
الكلية تنالها النفس يقومها التى تسمى عقلاً نظرياً من الجواهر العالية العقلية
التى لا تجوز ان تكون فيها شئ من الصور الجزئية اليه و يختلف الاستعدادات
فصول جميعا فى الانفس و خصوصا الاستعداد لقبول الجزئيات بالاتصال بهذه
الجواهر النفسانية فبعض الانفس يضعف القوة المتخيلة ايضا و بعضها يكون هذا
فيها اقوى حتى ان الحس اذا ترك استعمال القوة العملية الى تلك الجهة حتى
انطبع فيها تلك الصورة الا ان القوة المتخيلة لما فيها من الغريزة المحاكمة والمسئلة
من شئ الى غيره ترك ما اخذت فيورد شئ ايضا او تشاهد كما يعرض النقصان
من انه يشاهد شيئاً فسنقلت عليه التخيل الى اشياء اخر يحصرها مما يتصل به
بوجه حتى يشبه بالشئ الاول يتقود على سبيل التحليل بالتخمين و يرجع الى
الشئ الاول بان يأخذ الخاطر مما قد يتأدى اليه الخيال فيفطن انه خطر فى الخيال
تابعا لاى صورة تعدم وتلك لاى صورة اخرى و كذلك حتى ينتهى الى البدن
ويتذكر ما نسبة لذلك التغير هو تحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهى الى الشئ
الذى يكون النفس شاهدته عين اتصالها بذلك العالم واحدث المتخيلة ينتقل عنه
الى اشياء اخر فهذه طبقة طبقة اخرى اشد تهيأ من تلك الطبقة وهم القوم
الذين بلغ من كمال قومهم المتخيلة وشدتها انها لا تستغرقها القوى الحسية فى
اراد ما تورد عليها حتى بلغها ذلك عن خدمة النفس الناطقة فى اتصالها بتلك
المبادى الموجة اليها الأمور الجزئية فيتصل بذلك فى حال اليقظة وتقبل تلك
الصورة ثم ان المتخيلة ايضا يفعل مثل ما يفعل فى حال الرؤياء المحتاجة الى التعبير

بان يأخذ تلك الاحوال ويحا كيها ويشتمل على الحسية حتى يوثر ما يتخيل فيها من تلك فى قوة بنطاسيا بان ينطبع الصورة الحاصلة فيها من البنطاسيا للمشاركة فنشاهد صورة الهيئة عجيبة مرئية و اقاويل الهيئة مسموعة فى مثل تلك المدركات الوجيبة و هذه ادون درجات المعنى المسمى بالنبوة واقوى من هذا ان تنسب تلك الاحوال والصور على هيئتها نافعة للقوة المتخيلة عن الانصراف الى محاذاتها باشياء اخر و اقوى من هذا ان يكون المتخيلة يستمر فى محاذاتها والعقل العملى والوهم لا يخليان عما استثبتاه فيثبت فى الذاكرة صورة ما اخذه و تقبل المتخيلة على البنطاسيا و يحاذى فيه ما قبلت بصورة عجيبة مسموعة و مباشرة تؤدى كل واحد منها على وجهه فهذه طبقات المتعلقة بالقوة العقلية والخيالية و سنوضح لها فيما بعد خصوصية القوة النظرية ولا يتعجب متعجب فى قولنا ان المتخيل ينطبع فى البنطاسيا فنشاهد فان المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون و ذلك عليه [1] يتكلم بانه السبب الذى لاجله يعرض للممرورين ان يخبروا بالامور الكاينة تصدقون فى الكثير ولذلك مقدمه و هوان القوة المتخيلة كالموضوعة بين قوتين مستعملتين لها سافلة و عالية اما السافلة فالحس فى انها يورد عليه صوراً محسوسة يشغلها بها اما العالية فان العقل بقوتها يعرفها [2] عن التخيل الكاذبة التى لا يوردها الحس عليها ولا يستعملها العقل فيها ولاجتماع هاتين القوتين على استعمالها تحول بينها و بين الممكن من اصدار افعالها الحاجة على التزام [3] حتى تكون الصورة التى تحدثها [4] بحيث تنطبع فى البنطاسيا انطباعا تاما فتحس فاذا اعرض عنها احدى القوتين لم تبعد ان تقاوم اخرى من كثير من الاحوال فلم يمنع عن فعلها فمنعه فتارة يحصل و يتخلص عن محاذيه الحس فيقوى عن مقاومة العقل و يمعنى فيما هو فعلها الخاص غير يليقه الى معاندة العقل وهذا فى حال النوم عند احضارها الصورة كالمشاهدة و تارة يتخلص عن سياسة العقل عنه فساد الآلة التى يستعملها العقل فى تدبير البدن فيعصى على الحس ولا يمكنه من شغلها بل يمعنى [5] فى ابراز افاعيلها حتى يصير ما ينطبع فيها من الصورة كالمشاهدة لانطباعه فى الحواس وهذا فى هذا الجنون والمرض وقد يعرض مثل ذلك عند الخوف لما يعرض من ضعف

[1] عليه يتصل [2] يفرقها [3] التمام [4] تحتها [5] تسبع .

النفس وانجز اليها واستيلاء الظن والوهم المعنيين للتخيل على العقل فنشاهد امورا موحشة فللممرورين والمجانين يعرض لهم ان يتخيلوا ما ليس بهذا السبب واما اخبارهم بالغيب فاما يتفق اكثر ذلك لهم عند احوال كالصرع والغشى يفسد حركة قواهم الحسية وقديعرض ان لكل قوتهم المتخيلة كثيرة حركاتها المضطربة لانها قوة مدنية ويكون همهم عن المحسوسات مصروفة متكثر رفضهم للحس فاذا كان كذلك فقد يتفق ان لا يشتغل هذا القوة بالحواس اشتغالا مستغرقاً ويعرض لها ادنى فيكون عن حركاتها المضطربة ويسهل ايضا انجذابها مع النفس الناطقة فيعرض للعقل العملى اطلاق [1] الى افق عالم النفس المذكورة فنشاهد ماهناك ويتأدى ما نشاهده الى الخيال فيظهر فيه كالمشاهد المسموع فحينئذ اذا اخبر به الممرور و خرج وفق مقاله يكون قد يكهن بالكاينات المستقبلة والآن يجب ان يختم هذا الفصل فقد ادينا فيه نكت هذه الاسرار المكنونة [2] .

الفصل الرابع عشر : قد بينا فيما سلف اقصى ما يبلغه القوة العملية فى ادراكها و سياستها للبدن والعالم ورتبنا درجات النبوات بالقياس اليها والآن فانا نريد ان نعرف استناد تلك الدرجات فى القوة النظرية فنقول من المعلوم الظاهر ان الامور التى يتوصل بما الى اكتسابها بعد الجهل بها انما يتوصل الى اكتسابها بحصول الحد الاوسط فى القياس و هذا الحد الاوسط قد يحصل بضربين من الهيولى فتارة يحصل بالحدس والحدس هو فعل الذهن يستنبط به بذاته الحد الاوسط والذكاء فى قوة الحدس وتارة يحصل بالتعليم الحدس فان الاشياء ينتهى لامحالة الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم اوردها الى المتعلمين فجاز اذن ان يقع للانسان بنفسه الحدس وان ينعقد فى ذهنه القياس بلا تعلم وهذا يتفاوت بالكم والكيف اما فى الكم فلان بعد الناس يكون اكثر عدد للحدود الوسطى واما فى الكيف فلان بعض الناس يكون اسرع زمان حدس ولان هذا التفاوت ليس منحصرا فى حد بل يقبل الزيادة والنقصان دائما وينتهى فى طرف النقصان الى من لاحدس له البتة فيجب ان ينتهى ايضا فى طرف الزيادة الى من له حدس فى كل المطلوبات او اكثرها والى من له حدس فى اسرع وقت واقصره فليمكن ان يكون

[1] اطلاع [2] فى ذكاء النفس.

شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادى العقلية الى ان يشتغل حدسا فى كل شئ فيرتسم فيه الصورة التى فى العقل الفعال اما دفعة واما قريبا عن دفعة ارتساماً لا تقليدما بل بالحدود الوسطى فان التقليديات فى الامور التى انما يعرف باسبابها ليست بيقينية عقلية فقد ظهرلنا فى العلوم الالٓهية ان الصورة التى هى فى الاجسام العالية تابعة فى الوجود للصورة التى فى النفوس والعقول الكلية وان هذه المادة طوع لقبول ماهو متصور فى عالم العقل وان تلك الصورة العقلية مباد لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الانواع فى العوالم الجسمانية والانفس الانسانية قريبة من تلك الجواهر وحد يجد لها فعلا طبيعيا فى البدن الذى لكل نفس فان الصور الارادية التى ترتسم فى النفس تتبعها صورة شكل فسرى الى الاعضاء و تحريك غير طبيعى و منك غير غريزى ندهن لها الطبيعة والصور الجوفية التى يرتسم فى الخيال تحدد عنها فى البدن مزاج من غير استحالة عن تخيل طبيعى يشبه بنفسه والصورة الغضبية التى ترتسم فى الخيال تحدث عنها فى البدن مزاج آخر من غير استحالة عن مخيل شبيه والصورة المعشوقة عندالقوة الشهوانية او من المحب فى الخيال حدث منها مزاج يحدث ريحاً عن المادة الرطبة فى البدن ويخدره الى العضو الموضوع آلة الفعل الشهوانى حتى يشتغل بذلك انسان وليست طبيعة البدن الا من عنصر العالم و لولا ان هذه الطبايع موجودة فى جوهر العنصر لما وجدت فى هذا البدن ولا ينكران ان يكون من القوى النفسانية ماهو اقوى فعلا و تأثيرا من انفسنا نحن حتى لا يقتصر فعلها عن المادة التى رسم لها وهو بدنها بل اذا اسالت اخذت مادة العالم مايتصور فى نفسها وليس يكون مبداء ذلك الاحداث تحريك و تسكين و تبريد وتسخين و تكثيف وتليين كما يفعل فى بدنها فيتبع ذلك ان يحدث سحب و رياح و صواعق و زلازل وينبع مياه و عيون وما اشبه ذلك فى العالم بارادة هذا الانسان ما فضل النوع البشرى من ادنى الكمال فى حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشرى اصلا و فى كهانته العملية حتى نشاهد العالم النفسانى انما فيه من احوال العوالم نستثبتها فى اليقظة و تعمل القوة المتخيلة منه عملها التام فيه فنشاهدها بوجه خاص اخر

على ما ذكرنا ويكون لقوة النفسانية ان يوثر فى عالم الطبيعة الذى له الامر ان الاولان وليس له الامر الثالث الذى له هذا التهيؤ الطبيعى فى القوة النظرية دون العملية ثم الذى يكتسب هذا الاستكمال فى القوة النظرية ولاحصة له فى امر القوة العملية ثم الذى ليس له فى القوة النظرية لا تهيؤ طبيعى ولا اكتساب تكافى ولكن له التهيؤ فى القوة العملية فالرئيس الاول من العدة المذكورة الذى ان نسب نفسه الى عالم العقل وجد كانه متصل به دفعة وان نسب نفسه الى عالم الحدس وجد كانه من سكان ذلك العالم وان نسب نفسه الى عالم الطبيعة كان فاعلا فيه ما يشاء والذى يبلوه ايضاً رئيس كسر بعده فى المرتبة والباقون هم اشراف النوع الانسانى و اكرمه واما الذين ليس لهم استكمال شئ من القوى الا انهم يصلحون الاخلاق و يغشون الملكات العقلية فهم الاذكياء من النوع الانسانى و ليسوا من ذوى المراتب العالية الا انهم متميزون عنساير اصناف الناس .

الفصل الخامس عشر : يجب ان نعلم ان المقاومة ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريقة الشريعة و تصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخسران البدن و سروره معلوم فيه لا يحتاج الى تعلم وقد بسطت الشريعة الحقية التى اتانا بها سيدنا و مولانا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم تعال السعادة التى تجب البدن و منه ماهو يدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة البالغتان اللتان للنفس الا ان الافهام يقصر عنها لما نوضح من العلل والحكماء الالٓهيون رغبتهم فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فى اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى ذلك وان اعطوه ولا يستعظمونه لمحبة هذه السعادة التى هى مقارنة للحق الاول على مانصفها عن قريب فلنصف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة فان البدنية مفروغ عنها فى الشرع فنقول يجب ان نعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وضر يخصها مثاله ان لذة الشهوة وضرها ان يتأدى اليها كيفية محسوسة ملاعه للخمسه ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ (دائرة) الامور الرافعة [1] و ادى كل واحد منها ما يضاده ويشرك كلها نوعان من الشركة فى ان الشعور بموافقها وملايمها هو الخير واللذة الخاصب بها و موافق كل

[1] الماضية

واحد منها بالذات والحقيقة حصول الكمال الذى هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت فى هذه المعانى فان مراتبها فى الحقيقة مختلفة فالذى كماله افضل و اتم والذى كماله اكثر والذى كماله اودم والذى كماله واصل اليه والذى هو فى نفسه اكمل و افضل والذى هو فى نفسه اشد ادراكا كاللذة التى من له ابلغ و اوفر وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم انه كاين ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل ومالم يشعر به لم يسبق اليه ولم يدع [1] نحوه مثل العنين فانه يتحقق ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحس نحوه ولا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند الصورة [2] و الاصم عند الالحان المنتظمة لهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو [3] كما للحمار فى بطنه و فرجه ان المبادى الاولى المقربه عند رب العالمين عادمة للذة و الغبطة وان رب العالمين ليس له فى سلطانه و اليها الذى له و قوة الغير المتناهية امر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب عليه عن ان يسمى لذة ثم للجماد و البهايم حاله طيبة ولذيذة كلا بل ان السنة يكون كذلك مع هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس بحالنا عنده و حال الاصم الذى لم يسمع قط فى عدمه تخيل اللذة المتخيلة ايضا فان الكمال والامر الملايم قد تيسر للقوة الدراكة وهناك مانع اوشاغل للنفس فيكرمه وتوثر فعده عليه مثل كراهية بعض المرضى الطعم الحلو و شهواتهم الطعوم الرؤية الكريهة باللذات وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به كالخايف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذبها وهذا اصل وايضا قد يكون القوة الدراكة ممنوه بفيد ما هو كمالها ولا يحس ولا ينفر عنه حتى اذا زال العايق ياذى به كل التاذى ورجعت الى غريزية مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة فيه الى ان يصلح مزاجه ويبقى اعضاؤه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له و كذلك قد تكون الحيوان غير مشته الغداء البتة وهو اوفق شئ له و كارها له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا ازال العايق عاد الى واجبه فى طبعه فاشتد جوعه و شهوته المفذاء حتى لا يصبر عنه و يهلك عند فقدانه و كذلك قد يجعل سبب الا ليم

[1] ولم ينزع [2] الجميلة [3] فى المحسوس

العظيم مثل حرق النار و تبريد الزمهرير بان لا يحس البدن آفة فلا يتأذى البدن بها حتى يزول الآفة فيحس حينئذ بالألم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان ينصرف الى الغرض الذى يؤمنه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان يصيرعا لماعقليا مرتسما بصورة الكل وانتظام المعقول فى الكل والخير الفايض فى الكل مبتدئاً من مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة التى حتى مبداء لها الروحانية المتعلقة نوعاً ما فى الابدان ثم الاجسام العلوية بهيأتها وقواها ثم كذلك حتى يستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهد الماهو الخير المطلوب والخير المطلق والكمال الحق و متحدا به و مستثنا مثاله و هيئته متخرطاً فى سلكه و صايراً فى جوهره فلنفس هذه بالكمالات المعشوقة للقوى الآخر فنجد هذا فى المرتبة بحيث يصح ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما و كثرة واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدى بالدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يقاس ما وصوله بملاقاة السطوح مع ما هو سار فى جوهر قابله حتى يكون هوهو بلا انفصال و العقل والعاقل والمعقول واحد واما ان المدرك فى نفسه اكمل فالامر لا يخفى و اما انه اشد ادراكا فامره ايضا يكشف عنه ادنى بحث فانه اكثر عدد مدركات و اشد فيضا للمدرك و تجريدا له عن الزوايد الغير الداخلة فى معناه الا بالعرض والخوض فى باطنه و ظاهره بل كيف تغاير هذا الادراك بذلك الادراك او كيف يمكننا ان ينسب اللذة الحسية والبهيمية و الغضبية الى هذه السعادة واللذة ولكننا (فى عالمنا) هذين انعماسنا فى الرزايل لا يحس تلك اللذة اذا حصل عندنا شئ من اسبابها اوتانا اليه فى بعض ما قدمنا من الاصول ولذلك لانطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون خلقنا ربقة الشهوة والغضب و اخواتها عن اعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحينئذ ربما يتخيل منها خيالا طفيتا خنيا ضغينا و خصوصا عند انحلال المشكلات و استمصاخ المطلوبات اليقينية والتذاذنا بذلك شبيهاً بالالتذاذ الحس عن المذاقات اللذيذة بروايحها من بعيد واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس منا تنبهت

فى البدن الذى هو معشوقها ولم يحصل وهى بالطبع نازعة اليه اذا عقلت بالفعل انه موجود الا ان استعمالها بالبدن كما قلنا انساها ذاتها و معشوقها كما ينسى المريض الحاجة الى بدل ما يتحلل و كما ينسى المريض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه و يميل بالشهوة منه واشباهه الى المكروهات فى الحقيقة عرض حينئذ لها من الالم بفقدانه كما نعرض من اللذة من النئدان الذين اوجبناها وجودها و دللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التى لايعادلها بغريق النار بالاتصال و تبديلها و تبديل الزمهرير المزاج فيكون مثلها حينئذ مثل الحذر الذى اومأنا اليه فيما سلف والذى قد جمعه[1] فيه نار و زمهرير يمنعه المادة الملاله و خبر الحس عن الشعور به فلم يتأذ ثم عرض ان ذاك العارض العايق يشعر بالبلاء العظيم و اما اذا كانت القوى العقلية تلغت من النفس حداً من كمال يملكها به اذا فارق البدن ان يستكمل الاستكمال الذى لها ان يبلغه كان مثلنا مثل الحذر الذى اذيق المطعم الالذ و عرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الحذر نطالع اللذة العظيمة دفعة فيكون تلك اللذة لامن جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل من لذة يشاكل الحال الطاب التى للجواهر الحسية اجلّ من كل لذة و اشرفها فهذا هو السعادة و تلك هى الشقاوة و تلك الشقاوة ليست يكون لكل واحد من الناقص بل للذين اكتسبوا بالقوة العقلية الشوق الى كمالها و ذلك عند ما تبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل لكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالعقل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا فى ساير القوى بل هى شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكلها هيولى موضوعة لم يكتسب البتة الشوق لان هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع فى جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية ان ههنا امورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى و بمادة معلومة بانفسها واما قيل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع واياه ليس واياه اوليا بل دايماً مكتسباً فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الرأى لزم النفس ضرورة هذا الشوق فاذا فارق ولم يحصل مع مايبلغ به نفسه بعد الانفصال التام فوقع فى هذا النوع من الشتأ الابدى لانه

[1] وجد

انما كانت تلك مكتسب بالبدن لاغير وقد فات و هؤلاء انا مقصرون عن السعى فى كسب المال الانس واما معاندون جاحدون متعصبون لارآء اذا ضعفت النفس تبرهن ان كل حق بلا كلفة الحقيقة و اما انه كم ينبغى ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذى فى مثله يقع هذه السعادة فليس يمكننا ان انص عليه نصا الابالتقريب واظن انه ذلك بان يتصور نفس الانسان المبادى المفارقة تصوراً حقيقيا ويصدق بها تصديقا تعيناً لوجودها عند بالبرهان ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فىالحركات الكلية دون الجزئية التى لايتناهى و يتقرر عند هيئة الكل ونسبة اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ منالمبادى الاول الى اقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ويتصور العناية و كيفيتها و يحقق ان الذات المتقدمة للكل اىّ وجود يخصها واىّ وحده يخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقه تكثر وتغير بوجه من الوجوه و كيف يترتب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعدادا و كانه ليس سرالانسان عن هذا العالم وعلايقه الا ان يكون اكدالعلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك فصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة ويقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لاتتم الا باصلاح الخير العملى منالنفس ونقدم لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هى ملكة تصدر بها عن النفس افعال مابسهولة من دونه وقد كتب الاخلاق [1] بان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لابان يفعل افعال التوسط دون ان يحصل ملكه التوسط بل ان يحصل ملكة التوسط و ملكة التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة و للقوى الحيوانية معاً اما القوى الحيوانية فبان يحصل فيها هيئة الاذعان واما القوى الناطقة فبان يحصل فيها هيئة الاستعلاء والانفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة و للقوى الحيوانية معاً ولكن بعكس هذه النسبة معلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضى القوى الحيوانية التى فىالشهوة واذا وصلت ملكتها تكون قد حدثت فى النفس الناطقة هيئة اذعانية واثر انفعالى قد رسخ فى النفس الانسانية من شانها ان يجعله قوى العلاقة مع البدن شديد الانصراف اليه

[1] امر فى كتاب الاخلاق

واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئة الانقيادية وتبعية النفس الناطقة على جملتها مع انشائه هيئة الاستعلاء و التنزه وذلك غير مضاد لجوهر ولا مايل بها الى جهة البدن بل عن جهه فان المتوسط سلب عنه الطرفان دائما ثم ان النفس انما كان البدن يغمزها ويعقلها و يميلها عن الشوق الذى يخصه عن طلب الكمال البدنى له و عن الشعور بلذة الكمال ان حصل لها اذ الشعور بالم الكمال ان قصر عنها لامانى النفس منطبعة فيه ولكن العلاقة التى كانت بينهما وهو الشوق الجبلى الى تدبير والاشتغال بأثاره وما يورده عليها من عوارضه فاذا فارق نفسه ملكة الاتصال به كان قريب الشعبه من حاله وهو فيه فما ينقص من ذلك لا يعقله عن حركة الشوق الذى له الى كماله ومما يبقى منه معه يصده عن الاتصال الصرف بمحل سعادته و يحدث هناك عن الحركات المتشوشة ما يعظم اذاه ثم تلك الهيئة البدنية متضادة لجوهرها موذية لها دائما كان يلهيها عنه ايضا البدن و تمام انغماسه فيه فاذا فارقة احست بتلك المضادة العظيمة و تادت اذى عظيما لكن هذا الاذى وهذا الألم ليس لامر ذاتى بل لامر عارضى غرب والعارض الغرب لايدوم ولا يبقى و يزول ويبطل مع ترك الافعال الذى كانت سبب تلك الهيئة يتكررها فيلزم اذن انيكون العقوبة التى يحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتمحى قليلا قليلاً حتى تركوا النفس و تلغ السعادة التى تخصها واما النفوس البلد التى لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن و كانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى سعة من رحمة الله تعالى و نوع من الراحة وان كانت مكتسبة لهيئة البدنية الردية فليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى ىاضاده وينا فيه فيكون لا محالة شوقها الى مقتضاها فيعذب عذاباً شديداً بفقد البدن ومتضبات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة الذكر قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقا وتشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه الا نفس ان كانت زكية و فارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد فى العاقبة التى تكون لامثال لهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور فى انفسهم ذلك فاذا فارقوا البدن ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التى هى فوقهم لا كمال فتسعدوا

تلك السعادة ولا شوق كمال فيشقى تلك الشقاوة بل كانت هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا منع فى المواد السماوية عن ان يكون موضوعة لفعل فيها لانها تخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية و يكون الآلة التى يمكنها بها التخيل شيئاً من الاجرام السماوية فيشاهد جميع ما قيل لها فى الدنيا من الاحوال القبر والبعث والخيرات الاخروية و للانفس الردية ايضا العقاب المصور لهم فى الدنيا وان الصور الخيالية ليست يضعف عن الحسية بل يزداد عليها تأثيرا وصفاء كما توجد فى المنام وذلك اشد الاستقرارات الموجودة فى المنام يحسب فله العوايق و تجرد النفس وصفاء القابل فليست للصورة التى ترى فى المنام و التى تحس فى اليفظة الا الم يشتهيه فى بنطاسيا والمظنون الا فى احدهما يبتدى فى باطن و يحدر اليه والثانى يبتدى من خارج و يرتفع اليه واذا ارتسم فى البنطاسيا هناك الادراك المشاهد وانما يلذ و يؤدى بالحقيقة هذا المرتسم فى النفس لا موجود فى خارج فاذا ارتسم فى النفس فعل فعله ان يكون سبب من خارج فان السبب الذاتى هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض فهذه هى السعادة الشقاوة الخسيسان و اللذات بالقياس الى الانفس فخسيسة واما الانفس المقدمة فانها يتبرأ عن مثل هذه الاحوال و يتصل بكمالاتها بالذات وينغمس فى اللذة العقلية الحقيقية و يتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى الملكة التى كانت بها كل السرء ولو كان بقى فيها اثر من ذلك اعتقادى او خلقى مادت به و تخلفت لاجله عن درجة عليين الى ان يتفسخ .

الفصل السادس عشر : انى تركت فى هذه المقالة الكلام فى الامور الظاهرة من علم النفس الا ما لم يكن منه بد و كشفت الغطاء و رفعت الحجاب و دللت على الاسرار المخزونة فى زوايا الكتب المظنون بالتصريح بها تعريا الى اخوانى و تعينا بان الزمان قد خلا من الوارثين لهذه الاسرار تلقيا عن المقتدرين على الاحاطة بها استنباطاً قياسيا لا عن ان يكون الراغب فى تخليد العلم و ايرائه من بعده وجه حيلة الاتدوينه و ابداعه الكتب مستطرا دون الاعتماد وعلى رغبة

متعلم فی تحققه علی وجهه و حفظه و ایرائه من بعده و دون الاعتقاد علی همم اهل العصر و من یکون بعدهم مثلهم فی التغشیش عن مواضع الرمز و تأویله ان رمزته و بسیط القول الوجیز فیه اذا قصر عنه ثم حرمت علی جمیع من یقرأ من الاخوان ان یبدله لنفس شریرة او معاندة او یطلعها علیه یضعه غیر موضعه و جعلت الله تعالی خصمه عنی و هو المسئول التوفیق ان ینعم به الحق و ان یهدی الیه وله الحمد علی کل حال و صلواته علی المصطفی من عباده و خصوصا علم صاحب شریعتنا .

محمد و آله الطیبین الطاهرین المهتدین
و حسبنا الله و نعم الوکیل

رسالة لبعض المتكلمين الى الشيخ
فاجابهم

Varak: 139

رأيت اطال الله بقاء الشيخ الرئيس و ادام عزّه و تأييده و يمكنه رجلاً فى ايام شبابى سألنى فقال : ما هذه الوسعة التى يسع كل شئ التى سماها الاوايل اليها و عدوه وبعضهم فضاء و بعضهم مكاناً و مركزاً والمتكلمين سموه جهة و حيزاً والمعتزلة سموه محاذاة وكلهم يشرون اليه بحيث واين و ذكر القاضى عبد الجبار فى شرح كتاب [1] المقالات عن البلخى انّ اهل الفضاء يريدون بالفضاء ما نحن نريده بالمحاذاة ومن لم يسمونه جسماً وانه ذاهب فىالجهات ولم يصفوه بالمجاورة والحلول والخلاف بيننا فى اللفظ لا فى المعنى فقلت فانهم فى التسمية على الاصابة فقال من قال هو واسع لذاته كما قال عزّ وجلّ اين ما تولّوا فثم وجه الله ان الله واسع عليهم . فقلت أبا لتقليد تعرفه (؟) ام بالدليل قال لا بل اعرفه ضرورة فانه ما من عاقل الا اذا تفكر فيه تعلمه ضرورة عند ادنى تأمله ثم لو شككه فيه شكك لم يشك . قلت وما وصفه ذاته التى فارق بها ساير الذوات . فقال كونه مصححاً لكل موجود . فقلت وما معنى قولك بصحيح . فقال لولا وجوده لما صح وجود شئ و كل شئ يحتاج فى وجوده الى وجود ذاته . فقلت اهو جايز الوجود ؟ فقال بل هو واجب الوجود لانه يستحيل ان يزول وان ينتقل من حال الى حال وليس فيه تغير ولا نحو بل و يقتضى ذلك من حاله انه كان قديماً لم يزل وباقياً لا يزال لانّ العدم والحدوث حكمان من احكام الوجود ولا يوصف بانّ له الاول والآخر بل هو الاول والآخر والظاهر والباطن وحيث ما ينبغى يوجد وهو العالى فى دنوه والدانى فى علوه كما قال تعالى يقول الظالمون علواً كبيرا . ثم قال واذا سألك عبادى عنى فانى قربت . فقلت ابن عمّ ان

[1] لباب

الاجسام موجودة فيه . فقال اما من جهة الوهم . فنعم واما من جهة المعنى فالاجسام موجودة معه . فقال اعنى انه يسع كل شئ لا يكفيه الجوهر مع الجوهر كالمجاورة ولا كمية العرض مع الجواهر كالحلول ولا كمية الجوهر اللطيف مع الجوهر الكثيف كالتداخل . فقلت انا لا اعقل رابعها . فقال هل يصح العرض مع العرض فى محل واحد اذا كان من جنس واحد . فقلت نعم و هل يعرف معيتها . فقلت بلى . فقال الا يسع كل واحد منها صاحبه ولا يمنعه بحيث هو . فقلت اهو ذاهب فى الجهات . فقال لانه ذات واحد و يستحيل للشئ الواحد ان يكون ذاهباً فى الجهات وهو واحد ولا جزء له ولا يوصف الا نقطاع والقطر والانتهاء والتجزئة والتبعيض يقع على الاعداد المركبة والواحد لا يوصف بالنصف والثلث والربع لانّ ذلك من احكام العدد . فقلت وما استمرار وجوده؟ فقال بقاؤه مصححاً لبقاء الازمنة اعنى به حركات الفلك ولولا كونه مستمراً لما صح حركة الاجسام ولا سكونا والدليل على انه مع كلّ شئ قوله ما يكون من نحوى ثلثة الاّ هو رابعهم الآية وقوله هو معكم اىما كنتم . فقلت وهو قادر حىّ سميع بصير . فقال بلى ولكنه يحتاج الى زيادة الكشف و البيان ثم يعلم ذلك لانّ هذه كلّه من مقتضى صفة ذاته حلولا تلك الصفة بلا فارق جميع الذوات اسئل مولانا الرئيس الحكيم ادام الله علوه ان شرح لى ما وجده فى ذلك ليكون شفاء وليدخر به البشر الجميل و نعمة الاجر الجزيل انشاءلله تعالى .

الجواب : تأملته اطال الله بقاء الشيخ العالم و ادام توفيقه و عصمته فاما لا نسبة صاحب هذه الشبهة الى بعض الاقاويل انه كان يعد الفضاء والخلاء بتلقاء ذلك بل الذى بلغنا فى تعظيم امر الفضاء عن الاوايل خبر ان خبر عن شعبة فيثاغورس [1] اصحاب الرموز و الالغاز اذ قالوا ان الخلاء محيط بالكلّ من خارج. وان الاجسام طبيعية تحدثها على سبيل النفس لتميز بها و اعنوا بالخلاء لاالفضاء الى لى بل ما يطابق قولنا غير جسم اعمّ مفهوما ما من الخلافان الخلاء هو ان كان موجوداً فهو غير جسم ومع انه غير جسم قابل للامتلاء و كالاجسام اوله فى نفسه امتداد فى الابعاد فهو لاعنوا اما الفضاء القوة الالهية التى غلب ان يكون بجسم او فى

[1] Pyathagore

جسم وعنوا بالاحاطة لا الاحاطة التى يكون للمقادير بالمقادير او لذوات المقادير بذوات المقادير بل الاحاطة التى على سبيل الاستغلاء الاستيلاء وعنّوا بالنفس الاستكمال يشبها للكمال بالحياة والاستكمال بالعقل الحافظ للحياة و عنوا بالتمييز حصول كلّ شئ على خاص صورته التى تنفصل بها عن غيره ولولا هذه الاستحال ان يحدب غير مجذب و استحال ان يحدب غير متحرك واستحال ان يتحرك غير جسم وكان يكون ما سمّوه خلاءً جسماً فهذا وان الجزء الآخر ما يرفع عن اسيودس [1] الشاعر فانه قال ان الله خلق اولا الفضاء ثم الارض والرجئة فهذا هو ما يصح نسبة الى الا ما قدمين من تعظيمهم و تقديمهم للخلاء وطائفة بل طوائف من الطبيعيين قد جعلوا للخلاء وجود اعلى حسب وجود الشئ ويستقر فيه من غير ان جعلوا ذلك له فضيلة وهو الاصحاب ذ يمقراطس [2] و اسيودس و لوموس (لوقرس ؟) [3] ومن جعل من الاوايل للخلاء وجوداً ولم يحاول رمزاً ولا عن لغزاً لم يجعل له درجة شريفة فى الوجود بل جعل وجوده اخس واحقر من وجود الجسم فاما الكبار المدققون المصلحون فانكروا ان يكون للخلاء وجود وجه من الوجوه وجعلوا اسمه من جملة الاسماء التى يدل على معنى قايم فى الذهن ولا يدل على معنى حاصل فى الوجود و برهنوا ان كان الخلاء موجوداً فليس حالياً عن ذهاب فى الاقطار لا متعرياً عن الاتصاف بالابعاد و برهنوا انه اذ كان الخلاء بهذه الصفة استحال ان يسع جسماً فان الشئ له فى نفسه بعد يستحيل ان يسع جسماً وانّ بمانع الاجسام اذا كلفت التداخل ليس لينسب (لسبب ؟) كيفياتها بل لسبب ابعادها والابعاد يمتنع ان يتداخل البتة و بينوا ان الاعراض كاللون والرايحة لا ابعاد لها فى انفسها بل انما يقتدر كلّها ببعد واحد مشترك لها وهو البعد الذى بمحلها الجسمانىّ و برهنوا انه لا حركة طبيعية ولا قسرية ولا سكون طبيعياً ولا قسرياً فى الخلاء وانه لو كان للخلاء وجود و كان للاجسام فيه يفود لكان اليفود يقع لا فى زمان قديبرهن لهم انّ كلّ حركة فى زمان منقسم وبرهنوا انه لا وجود للخلاء وهو غير متناهى الذهاب ولا لشئ غير

[1] Hésiode [2] Démocrite [3] Lucrèce.

متناه بهذه الصفة دلالة وهو متناه وهذا كله بكلام طويل مبنى على اصول مجمرة
فاما ما ذكره صاحب هذه الشبهة و هو عبدالجبار بان المعنى بالفضاء هو المعنى
بالمحاذاة فهو غليط من كليهما فان المحاذاة صفة اضافية للمحاذى بالقياس الى
المحاذى حتى لو لم يكن احدهما استحال وجودها والخلاء ان كان موجوداً فهو
ما يتقرر وجوده بذاته لا بالقياس الى غيره فلو قالا ان الخلاء ما يقع فيه المحاذاة
لكان لهذا الكلام معنى وسوا قلت فضاء اوخلاء فان اعنى بذلك معنى واحدً فمن
استنكر ذلك فليضع بدل كل لفظ خلاء فيما يجرى من كلامى لفظه الفضاء و اما
قوله انتم سموه مكاناً فقد فعلوا و اما قوله وقد سموه مركزاً فما قال ذلك احد
ولا يستقيم بوجه من الوجوه ان يجعل المركز خلاء اذا المركز نقطة والنقطة لا
يسع جسماً البتة فاذا قالوا ان كذا هو فى المركز فمعناه ان عندالمركز وهو نقط
مجارى يستعملونه واما قوله انه واسع لذاته وهو متناقض لقوله انه غير متجزى
وانه واحد محض وانه لا بعد له ولاقطر . اللهم الا ان يكون فى قوله واسع لذاته
رامزاً او ملغزاً او صارفاً اللفظ عن المفهوم والمتعارف الى اصطلاح يختص به و
يكون المعنى فى السعة الا انه قابل لابعاد الاجسام بالحيازها فيه بل على انه مدير
و مصرف لكل شئ من غير ان يكون لها وجود وفيه فان قال هذا فليس هذا
المدير قائم فى العقول بالضرورة ولا فى الاوهام واما ان عنى بالسعة ان يشتمل على
الاجسام ويوضع فيه فيكون كل جسم مختصاً منه نحير هو بعض منه او لا يتداخل
الاجسام بل يتميز فى مواضعها حدود محدودة من جملة هذا الفضاء كل موضع
منها شطر من هذا الفضاء غير موضع الآخر وما وجد فى ذاته هذا الاختلاف
فهو قابل لان يوجد منه شئ دون شئ وان يشار الى شئ منه دون شئ فكيف
يكون واحداً حقاً لا جزء له ولا بعض وكيف يحلى ما لا ينقسم ولا بعد له محاله
بعد و كيف يطابق مكان لا جزؤ له ولا جهة و ممكناً له جزؤ جهة فهو الذى
هو الفضاء هو شئ متوهم ذاهباً فى كل قطر و قول الوهم اياه كالامر الضرورى
فى الوهم فاذا اخذ الوهم مكان العقل ظن ضرورياً فى العقل وليس كذلك بل
العقل هو الحاكم ببطلانه والمقيم عليه الحلى من برهانه فاما سبب وقوعه فى الوهم

فلانّ الوهم يتبع للحس فلا يقبل ما لا يحس و يقبل كلّ شئ على نحو ما يحس وان كان على نحو ما يحس حتى انه لا يتصور ذاته الا ان يجعله غيره بان يجعله ملونا ومشكلا فاما كيفية صورة هذا الاتباع فان الحواس مسلطا على الوهم هو البصر والشئ الذى لا يبصر يظن انه ليس والهواء من جملة ما هو عندنا شئ لا يبصر ذاته يشف لالون له فيتخيله الوهم لا جسم ثم يتخيله واسعاً كلّ شئ ان يجد الاشياء و اعنى الاجسام يتحرك فيه وهو قارّ اذ لا يدرك البصر حركته كما يدرك حركات الاجسام و يجب كلّ جسم ببصر يزال عن موضعه ولا يخلفه جسم يبصر يحصل فيه الهواء الذى يتخيل انه الخلاء والفضاء فيتخيل ان طبيعة الفضاء كانت موجودة قيل انّ ملاها الجسم الزائل و يكون موجودة وان كلّ شئ فيه يحصل و فيه يستقر و انه لا جسم واسع قائم والسبب فيه بمثل الاجسام المبصرة للتخيل وغير تمثل الهواء فيرى الهواء فضاء واذا جرت [1] العادة الحسية بذلك ينطبع فى‌الوهم انطباعاً ضرورياً ان الفضاء امور موجودة ضرورة وان خروجنا لوضح (يوضح) عن الفلكَ يكون لخروج شئ عن الارض وكما ان ههنا يؤدى الخلوص عن نهاية الجسم المبصر الى فضاء الهواء كذلك لو يصح يعدد فى الاجرام السماوية لبادى الى الفضاء وان ذلك امر لا نهاية فاذا رسخ هذا فى‌الوهم ظنّ انه فطرة فى‌العقل وليس هذا اول اوأخرها [2] الوهم على الفعل بل ههنا اداب غيرها و صناعة المنطق هى التى يعطينا قوانين تميز بها ضرورة الوهم عن فطرة العقل و بعد هذا كله فلو كان هذا الفضاءَ موجوداً لنا وجب ان يكون هو بد و كلّ شئ و عليه فانه ليس المحتاج اليه المصحح شيئاً واحداً و لا الذى لابد منه والمبداء شيئاً واحداً فان كلّ مبداء يحتاج اليه وليس كلّ محتاج اليه او امر لابد منه هو مبداء قديماً [3] كان لانّ [4] ما لا يدخل فى تقديم [5] الشئ وربما كان لازماً مساوياً و ربما كان اعمّا [6] .

تم .

[1] حرث [2] ادحرها (؟) [3] فربما [4] لازما [5] تقويم [6] اعم .

استدراكات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢	١٢	عن	—
٢	١٦	بِبطل	يبطل
٢	٢٢	بخرج	يخرج
٣	٤	بخرجه	يخرجه
٣	١٤	بصناغة	بصناعة
٤	٤	مفارقةً	مفارقاً
٦	٤	نوع	نوعٍ
٧	٥	كليفيات	ككيفيات ؟
٨	٣	منعاً	معاً
٩	٤	مالبرهان	ماالبرهان
١٠	٤	انفذتها	انفذها
١١	١٨	التموية	التمويه
١٥	١٣	اجزاه	اجزاءه
٣٧	١	مكاتبه	مكاتبة
٤٧	٩	التعارفة	المتعارفة
٥٠	١٠	بما	فما
٥٠	٢٤	يكون	يكن
٥٠	٢٥	بججت	بهجت
٥١	٣	وله	له
٥١	٢٢	يتأنى	يتأتى

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥١	١٦	مدعيٍ	مدعٍ
٥١	١٠	ذكروا بعضها	ذكر وبعضها
٥٩	١٨	نباء	بناء
٥٩	١٩	نياها	بناها
٦٠	١١	اقول	قول
٦١	٢	باالكوكب	بالكوكب
٦٣	٦	ميرهنة	مبرهنة
٦٣	١٣	اصجاب	اصحاب
٦٣	١٨	كليّ	كلي
٦٤	٤	ومن	وبين
٦٥	٥	يكن	يكون
٦٥	٢١	لا انّ	لانْ
٦٦	١	الحرمات	المجربات
٦٦	١٢	نار	ناراً
٦٦	١٧	بحس	نحسّ
٦٧	٥	و شر	والشر
٦٨	١	حمد	حمداً
٦٨	٣	يصير... ويكون	تصير... وتكون
٦٨	١٣	قسميت	فسُمّيتْ
٦٩	٥	نكره	يكره
٦٩	٦	من البطن	من بطن
٦٩	٨	لا نحس	لا يحس
٦٩	١٠	فيتنفس	فتتنفس
٦٩	١٧	وهو	وهي

الصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
تقدر	يقدر	٢	٧٠
تبكي وتفعل	يبكي ويفعل	٣	٧٠
اليقظة	النقطة	٣	٧٠
فأيقنت	فاتقنت	٨	٧٠
ـ غير داخل	وغير داخل	٤	٧٢
جوهر	فجوهر	١٠	٧٣
تكون	يكون	٣	٧٤
تدخل	يدخل	٤	٧٤
نظر	انظر	٧	٧٥
على رسوله	على رسول	٢	٧٦
حكايتها	حكايّها	٦	٨١
ارجو	ارجوا	٧	٨٣
دبر	دبرً	٣	٧٤
ينحدر	يحدر	١٦	٨٤
أنها	اهها	٢٢	٨٤
تكون	يكون	٧	٨٥
بعدت	لعدت	٤	٨٦
مؤخر	موجز	٦	٨٦
بعينيه	بعينية	١٢	٨٦
كا الماء	كا لماء	١٠	٨٧
فينحدر	فيحدر	١٦	٨٧
نبين	نبينن	٦	٨٩
محالاً	محال	٢	٩٠
روحٍ	روحُ	٨	٩٠

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩٠	٢٠	بحركه	بحركة
٩٠	٢٣	ألتنافرة	التنافر
٩٣	١٢	المفس	النفس
٩٤	١٥	نذكر	تذكر
١١٢	١٦	الرمانى	الربانى
١١٢	١٨	تيم	يتم
١١٢	٢١	ألخاص	الخاص
١١٥	٦	منها قوة	منها وقوة
١١٦	١٦	بوهم	يوهم
١١٦	٢١	هيئة	هيئته
١٤٣	١٨	الحاطر	الخاطر
١٤٣	٢١	احدت	اخذات
١٥٤	٧	علم	على
١٥٤	٧	شريعتا	شريعتنا
١٥٦	٢٢	بحدتها	يحدثها
١٥٦	٢٢	بالحلاء	بالخلاء
١٥٩	١٨	الفضاءَ	الفضاءُ

arba'a)› "Les facultés humaines et ses perceptions" qui doit être tiré, d'après Anawati-de *Fusus al-hikam* de Farabi, "Les séparés et les âmes„ (*al-mufaraqat va'l-nufus*), "L'article sur l'âme» (*maqala fi'l nafs*) imprimé par Landauer (*Die Psychologie des Ibn Sina,* 1876), "De L'âme raisonnante et ses états" (*al-nafs al-natıqa va ahvaluha*), «l'âme et l'intellect» (*al-nafs va'l ᶜaql*), «Les âmes» (*al nufus*), enfin un Poème intitulé *De l'âme,* tiré par *Tabaqat al-atibba.*

Ibn Sina nous révèle l'évolution de son système, particulièrement dans ses recherches psychologiques. Elles débutent par une théorie empirique, passent à la theorie spirituelle et aboutissent à une conception mystique qui le rapproche des soufis de son temps. Ainsi une des dernières productions du philosophe, «*Al-Işarat va'l tanbihat*» finissent par deux chapitres intitulés "Des étapes des gnostiques„ (*maqamat al-ᶜârifîn*) et "Secrets des prodiges„ (*asrar al-âyât.* Ces chapitres avec ses traités mystiques sur l'amour, sur la nature de la prière, sur l'angoisse de la mort, sur le destin, et sur une allégorie philosophique nommée Hayy b. Yaqdhan, etc.. (imprimés et traduits en français par M. A. F. Mehren, Brill, 1899) peuvent être considérés comme la dernière étape de sa psychologie qui touche au mysticisme.

Les manuscrits du *Risala fi'l nafs* que nous éditons ici sont les suivants:

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 15 mots, pp 222-249, par une calligraphie *ta ᶜliq,* le pointillge est insuffisant. Nous avons pris ce texte comme la base de notre édition et nous avons ajouté les notes correctives écrites en marge du texte considéré.

b. Köprülü, No 1605. 20 lignes × 13 mots, pp 44-75, *naskh* le nom du copiste est Hasan b. Ali b. Hussayn al-Jaᶜferî al-maruf bi Ibn Abi Qabaᶜ.

c. Feyzullah, No 2188, 18 lignes × 9 mots, pp 291-336, *ta ᶜliq.* Le titre de ce manuscrit est: "Le grand traité sur la science de l'âme„ (*Al-Kabir fi' ᶜilm al nafs*).

d. Nuruosmaniyé, No 4894, 37 lignes.

e. Université (Yıldız, privé, No 889, 15 lignes) pp. 125-169, *naskh.*

f. Université, No 1458, 29 lignes × 27 mots, pp 32-46, *ta ᶜliq.*

g. Anawati parle des manuscrits qui se trouvent à Berlin, au Caire et annonce l' impression prochaine du livre par le Dr. A. F. al-Ahwany,

Toutes ces preuves alléguées dans ses livres différents le poussèrent vers un spiritualisme rigoureux qui tendait à l'éloigner du péripatétisme vers la philosophie illuministe. On voit qu'il est, par sa distinction exacte de l'âme et du corps, un précurseur de la psychologie cartésienne.

Le texte que nous présentons ne comprend pas seulement la théorie de l'âme et la psychologie empirique inspirée d'Aristote, il comprend en même temps la preuve sur l'immortalité de l'âme et ses conséquences au point de vue de la foi religieuse, la démonstration de la prophétie et le jugement dernier, et les considérations eschatologiques qui en découlent.

Dans un autre opuscule intitulé "*La divergence des opinions sur le problème de l'âme*„ (*Ikhtilaf al-nâs fi amr al-nafs*), écrit pour Mohammed b. H. b. al-Marzaban, l'auteur expose les différentes conceptions et fait ses critiques sans chercher une solution définitive. Dans son epître sur l'*Exposé des preuves dans les problèmes difficiles* traite de la substantialité de l'âme et la perpétuité de l'esprit (*Javhariyat al-nafs va baqâ al-ruh*). Les mots *âme et esprit* employés par Ibn Sina sont pris très différemment de ceux de Qosta. Pour ce dernier l'esprit ne signifiant qu'une fonction organique dans le même sens que les *esprits animaux* de Descartes, Ibn Sina donne un sens métaphysique qui sert de base au spiritualisme philosophique.

Dans son "Immortalité de l'âme raisonnante„ (*Baqa'al-nafs al-natıqa*) notre philosophe pose la question: est-ce que l'âme raisonnante est une substance ou un accident? et si elle est accident, est-elle corruptible? En réponse à ces questions, il démontre l'immortalité de l'âme par 9 preuves logiques. Cet opuscule nous rappelle la discussion qu'il avait faite avec Al-Biruni.

Ibn Sina a étudié le problème psychologique dans les autres opuscules tels que "La purifications de l'âme„ (*Tazkiyat al-nafs*) «L'appartenance de l'âme au corps "(*Al hujaj al-ʿaṣara*), "La réalité de l'homme„ (*Haqiqat al-insan*), "La réalité de l'esprit (*hakikat al-ruh*)," Le commentaire de Traité de l'âme d'Aristote„, (en persan), "La forme intelligible (*al-surat al-maʿqûla*)," Les intellects" (*al-uqûl*), "L'opuscule sur la science de l'âme„ (*Risala fi ʿilm al-nafs*), «L'article sur les quatre puissances„ (*al quva al-*

à ce sujet. L'un des plus importants de ces ouvrages psychologiques est le livre que nous publions dans notre série. L' étude d' Etienne Gilson, nien qu'elle soit fondée exclusivement sur les traductions latines des ouvrages avicenniens, montre clairement que la psychologie musulmane du philosophe est très différente de celle d'Aristote et des penseurs grecs, en général. ([1]) Comme disait Dr. A. F. al-Ahwany, Ibn Sina dans sa jeunesse avait suivi la doctrine d'Aristote: l'âme est la forme du corps ou son entéléchie, c'est-à-dire qu'elle n'est pas séparée du corps. ([2]) Mais dans le *Işarat,* il s'éloigne de ce point de vue et il dit que "la source des facultés perceptives et motrices est une autre chose, tu peux l'appeler l'âme. C'est la substance qui dirige toutes les parties de ton corps. Cette substance est unique en toi. C'est en réalité, toi-même." ([3])

En outre, dans le Şifa, il ne reste pas fidèle à la conception aristotélicienne de l'âme, il se rapproche parfois de celle de Plotin et trouve des arguments originaux pour démontrer la substantialité spirituelle de l'âme. Le plus connu est l'exemple de l'homme-volant qu'il utilise aussi dans ses oeuvres postérieures. ([4])

Ibn Sina avait rassemblé ces arguments dans son petit livre intitulé "Les dix arguments sur la substantialité de l'âme humaine raisonnante„ *(Al-hujaj-al-aşara fi jawhariya nafs al-insan al-natiqa).* Ce livre étant imprimé ([5]) nous nous contentons ici d'en parler en résumé: "l'homme se distingue des animaux par une faculté qui le caractérise, l' "appréhension des intelligibles". Il atteste, surtout l'argument psycho-physiologique, l'argument sur l'existence du moi, celui de la continuité de la vie psychique, et enfin l'argument de l'homme volant.

1) Et. Gilson, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, Archives, Paris, 1930, pp. 15 - 102

2) Dr A. F. al-Ahwany, La connaissance et la Psychologie d' Avicenne. [La Revue du Caire, Millénaire d' Avicenne, 1951, No 141

3) *Işaret,* traduction de Goichon, 1951, Paris, j. Vrin

4) Şifa, Kitab-al-nafs (al-maqalat-al-hâmisa, fasl-al-hâmis) Edition de Teheran

5) Risâla fi'l-sa^cada al-hujaj-al-^caşara, Haydarabad, Dekan, 1353, Dairat-al-ma^carif, 22 pages

utilisé en les abrégeant pour ne pas perdre le temps du calife qui devrait être rempli par les affaires publiques et politiques.

Qosta b. Luqa expose d' abord la nature de l' esprit, puis celle de l'âme, dans le 3 ème chapitre, il cherche les caractères distinctifs entre l' esprit et l' âme. Pour notre auteur, le premier est essentiellement matériel, il est la fonction de l' organisme et il s'anéantit avec la corruption de ce dernier. Tandis que l' âme est une substance distincte du corps et, par conséquent, de son corollaire, l'esprit. Elle ne s'anéantit pas après la corruption de l'organisme. Ce qui est immortel, ce n'est pas l'esprit, fonction psycho-physiologique, attachée à l'organisme, mais l'âme, la substance distincte qui se rattache à la vie supra-naturelle.

Cette distinction, très importante pour l'évolution de la psychologie, doit être considérée comme le point de départ des recherches sur l'âme, d'une part psychologique, d'autre part, métaphysique. La psychologie de Jean le Grammairien, d' Al-Kindi, Abu'l-Faraj-al-mutatabbib et d'Al-Farabî ont ouvert la voie à la formation de la psychologie d'Ibn Sina. Jusqu'à présent, on tenait compte seulement des livres d'Alexandre d'Aphrodise, d'Al-Kindi et de Farabî. (Et. Gilson, *Archives des doctrines médiévales.*) Le livre de Qosta étant le plus ancien (le manuscrit date 349 de l'hégire), il nous parait nécessaire de le traiter comme l'introduction à la psychologie de l'Islam qui nous indique clairement l'influence de la science grecque et forme le point de de rupture entre l'héllénisme et l'Islam.

Le manuscrit unique se trouve dans la bibliothèque Ahmed III (*Mejmu'at-al-rasâil,* No. 3483) dans un Mélange philosophico-scientifique composé beaucoup de livres relatifs à la science arabe et grecque, parmi lesquels se trouvent ces opuscules. Aussi bien pour son importance philosophique, que philologique nous avons mis le texte arabe avec le fac-similé dans notre *Opera philosophica.*

X. Ibn Sina, *Traité de l' Ame, sa perpétuité* (*subsistance*) *et sa résurrection* (*Risala fi'l-nafs va baqa'uha va ma'aduha li Ibn Sina.*) Ibn Sina avait exposé ses idées psychologiques non seulement dans ses grands traités tels que Şifa, Najat, etc..., mais il a consacré également plusieurs livres et beaucoup d'opuscules

b. Ayasofya, No 2389, 13 lignes

c. Ayasofya, 4829, 35 lignes × 17 mots, pp 3, grand et beau *naskh*.

d. Ayasofya, No 4851, 15 lignes × 10 mots. pp 54-60, *ta ͑liq*

e. Ayasofya, No 4853, 21 lignes × 10 mots, pp 12-17, *naskh* clair

f. Hamidiyé, No 1448, 19 lignes, 4 et demi, *ta ͑liq*

g. Feyzullah, No 2188, 19 lignes, pp 211-220, *ta ͑liq*

h. Köprülü, No 1602, 38 lignes × 19 mots, pp 11-13, *ta ͑liq*

i· Nuruosmaniyé, No 4894, 37 lignes, pp. 592-594, *naskh*

j. Veliyuddin, No 3263, 23 lignes × 16 mots, pp 52-55, *ta ͑liq*

k. Yıldız, (Université) No 395, 19 lignes, pp 59-63, *naskh*

l. Université, No 1458, 29 lignes × 27 mots, pp 275-277, *ta ͑liq*

m. En outre, Anawati cite les manuscrits du Caire, de Leyden, du British Museum.

IX. Qosta bin Luqa: *Le livre de la différence entre l'esprit et l'âme et les puissances de l'âme et la nature de l'âme* (Kitab al-farq bayn-al-ruh va'l-nafs va quva'l-nafs va mahiyat-al-nafs, telif Qosta bin Luqa al-Yunanî)

Ce petit livre est une des plus anciennes publications sur la psychologie dans l' Islam. Qosta b. Luqa est un nestorien d' origine de Baalbek, qui a traduit une grande quantité d' ouvrages mathématiques et philosophiques du grec et du syriaque en arabe, selon le *Fihrist* d' Ibn al-Nadîm. Il vint à Baghdad, dédia une partie de ses traductions au calife abbasside. Il vécut vers la fin du deuxième siècle de l'hégire jusqu'à la troisième. (*Fihrist*, p. 410-411). L'auteur expose dans la préface qu'il a l' intention d' exposer la différence entre l' âme et l'esprit et la nature de l'âme pour satisfaire la curiosité scientifique du calife abbasside et il ajoute qu'il a profité des dialogues de Platon tels que Phédon, Timée et De Anima d'Aristote et de Théophraste, du livre de Galien sur la conciliation des opinions entre Hippocrate et Platon et de ses livres sur l'anatomie et la physiologie et il les a

VII. L' opuscule sur les réponses des questions (*Risala fi jawab al-masail*) - Anawati en parle sous le nom de "La question et la réponse„ ((*Al-sual va'l Jawab*), Ibn Sina adresse la parole probablement à son disciple et ami Jozjanî, par des titres respectueux tels que "mon maitre, mon grand, mon frère". Les manuscrits sont les suivants:

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 15 mots, pp 567, *ta ᶜliq*

b' Ayasofya, No 2457, 15 lignes, pp 54-57, *ta ¸liq* clair avec enluminure.

c. Ayasofya, No 4829, 35 lignes × mots, pp 117-118, grand *naskh* calligraphique, les titres sont en rouge.

d. Pertevpaşa, No 617, 21 lignes × 14 mots, pp 122-124, *ta ᶜliq*

e. Haziné, No 1730, 31 lignes × 13 mots, pp 260-261. *naskh*

f. Nuruosmaniyé, 4894, 37 lignes, pp 479, *naskh.*

g. Yıldız, (Université) No. Privé; 395 19 lignes, pp 83-85, *naskh.*

VIII. L'opuscule sur les réponses de 10 questions (*Risala ajwiba an ᶜaşar masa'il*). Ibn Sina répond ici aux questions d'un de ses disciples dont le nom n'est pas mentionné. La première traite de la cause dernière, la seconde de la vérité de la nature, surtout d'après les médecins, la troisième de l'âme, l'Intellect et l'esprit universel, la quatrième traite de la nature animée ou inanimée des astres, la cinquième de la nature de l'éternel, la sixième de la nature de l'Un, la septième de la différence entre l'acte volontaire et l'acte naturel, la huitième traite de la nature du néant, la neuvième traite de la définition de l'être, et la dixieme de la relation de l'Intellect avec l'agent. Ces dix problèmes essentiels de la philosophie péripatéticienne et les réponses données par Ibn Sina sont très significatifs au point de vue de la compréhension de son système.

Les manuscrits existant dans les bibliothèques d' Istanbul sont les suivants:

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 15 mots, pp 409-413, et pp 570-574, *ta ᶜliq*

e. Bbl. d. l'Univ. No 1458, 19 lignes × 27 mots, pp 75 - 86.

f. Anawabi cite aussi deux manuscrits de Leyden et du British Museum. Osman Ergin parle d'une impression de ce livre, mais Anawati na pas pu le trouver.

V. Les problèmes psychologiques (*Masail an ahval - al - ruh*) réponse donnée par Ibn Sina à Ibn Miskavayh.

Ce recueil est écrit par le philosophe pour répondre aux questions d'Abu Ali Miskavayh (ou Ibn Miskavayh) qui est un des continuateurs de la philosophie de Farabî, l'auteur du *"grand salut»*, et du *"petit salut"*, l' *"amélioration des meours„* et surtout d'une grande histoire intitulée, *"les experiences des peuples„* (1).

Ibn Miskavayh pose ces questions sur l' âme: "D'où est-elle produite, jusqu'où elle peut subsister, sous quelle forme, comment peut - on la représenter par les images? ... etc... "Ibn Sina répond à ces questions par des phrases aphorismatiques qui donnent une idée claire sur la pensée péripatéticienne de l' Islam, conciliant Aristote et Platon sous l'influence du néo-platonisme. Les manuscrits sont les suivants:

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 15 mots, pp 478 - 479, *ta ʿliq*

b. Pertev paşa, No 617, 20 lignes × 14 mots, pp 25-26.

VI. L' opuscule d' Ibn Sina, écrit pour Abu ʿUbayd Jozjanî sur le problème de l'âme (*Rasâil al-şaykh li Abi Ubayd al-Jozjanî va Abi Said Abi'l - Khayr fi amr-al-nafs*). Ibn Sina adresse la parole à Abu Ubayd par les tires "juriste„ (*al-faqîh*), "mon maître„ qui expriment son intimité et sa gratitude envers son disciple préféré. L'opuscule ne contient pas une particularité au point de vue de sa conception psychologique. Seulement il applique ici sa théorie du nécessaire et contingent, du possible et de l'impossible au problème de l'âme. Il ya deux manuscrits dans les bibliothèques d'Istanbul.

a. Ayasofya, No 4829, 35 lignes × 17 mots, pp. 51-52 *naskh*

b. Ayasofya, No 4849, 21 lignes × 10 mots, pp. 27-31 *naskh*

c. En outre Anawati cite un manuscrit existant au Caire: *Timur Majami* No 200.

---

(1) Tecarüb -al- ümam, Tahzib al ahlâq, Al-favz - al - asgar, El-favz - al - akbar

de la religion d'Hermès. En dépit des protestations des philosophes musulmans contre cette tendance anti- scientifique, elle a pu trouver la possibilité d' expansion dans les milieux pseudo-philosophiques sous forme d'un syncrétisme qui a l'ambition de concilier les idées héllénistiques et néo-platoniciennes avec celles du gnosticisme. Ainsi qu'un courant strictement astrologique représenté surtout par le pseudo-Majritî dans son *Gayat al-hakim* s'oppose à un autre courant des philosophes illuministes qui se dirige vers un spiritualisme, loin de le prendre dans le cadre d'un réalisme naïf.

Entre ces deux courants, nous constatons les philosophes qui étaient enclins ou bien vers l' explication des phénomènes naturels par des causes supra-lunéaires, ou bien vers une explication naturaliste, basée sur la conception déterministe métaphysique. Cette dernière, exprimée tacitement par Farabî dans son *Epître sur ce qui est vrai et ce qui est faux dans l'astrologie*. Ibn Sina, bien qu'il soit inspiré de son prédécessur, parait plus catégorique dans ses discussions avec ses adversaires. Un tel livre, systématique et bien clair, ne nous semble pas être composé par un auteur ultérieur, car, après le 11ème siècle, la tendance scientiste va reculer devant l'expansion de la pensée théologique des Echarites, ou bien devant la domination de la pensée mystique propagée surtout par les sectes du 12 ème siècle.

Les textes principaux de *La réfutation de l'astrologie* d'Avicenne qui se trouvent dans les bibliothèques d'Istanbul sont les suivants (le livre porte le sous-titre: "*la désignation pour la science corruptrice de l'astrologie*".)

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 15 mots, pp. 165 - 174, *ta ʿlıq* clair.

Das la préface de ces manuscrits, le copiste dit qu'il a trouvé un exemplaire par l'orthographie de Mansur b. Zayla, et le discours est très proche du style d'Ibn Sina, mais qu'il ne savait pas exactement que celui-ci lui appartient.

b. Hamidiyé, No 1448, 19 lignes, *ta ʿliq*.

c. Köprülü, No 1589, pp 108 - 116, par une écriture *naskh*.

d. Nuruosmaniyé, No 4894, 38 lignes, pp 501 - 506 *naskh*.

a. Ahmed III No 3447.

IV — *Epître sur la réfutation de l' astrologie: Risala fi ibtal ahkam al-nujûm.* Prof. A. Ateş le considère comme un livre apocryphe et attribué à Ibn Sina (dans son étude sur le " livre du Talisman' d' Avicenne, paru dans la Revue *İlahiyat*, No 3-4, Ankara). Selon l' auteur de cette étude Ibn Sina avait incliné, dans l'étape postérieure de sa vie, aux connaissances extra-scientifiques on bien vers les sciences occultes. A. Ateş pour fortifier sa thèse ne se contente pas d' alléguer des arguments sur son évolution vers "la philosophie orientale„; en même temps il trouve nécessaire de démontrer que le grand péripatéticien n'a pas écrit un livre de réfutation sur l'astrologie. Bien qu'il y ait une périphrase dans la préface de cet épître qui donne la possibilité d'une telle supposition (la périphrase douteuse sur la copie du livre) nous connaissons déjà les idées du philosophe, à l'occasion des météores, sur la réfutation des conceptions non-scientifiques dans son *Şifa* [E. J. Holmyard and D. C. Mandeville, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum.*] En outre, nous avons exposé ses discussions avec Al-Biruni dans lesquelles il continue de garder la même atttitude dans les dernières années de sa vie. D' autre part, Al-Biruni, versé dans la science indoue, était un partisan convaincu de l'astrologie. Il avait défendu ses idées, dans le Livre de l'Inde, et surtout dans un traité sur la défense de l'astrologie (1). Ses discussions très sérieuses avec Ibn Sina, et sa ferme conviction sur ce chapitre sont des arguments, pour notre part, de l'esprit scientifique de ce dernier. Cependant il nous reste encore beaucoup de côtés obscurs dans l'évolution et l'interpénétration des idées du 10 ème siècle.

Ibn Sina a étudié dans ce livre toutes les idées astrologiques de son temps transmises depuis les oeuvres semi-apocryphes de Jabir bin Hayyan; il a fait une critique sérieuse sur la con ception de l'influence des astres sur la destinée humaine. Il parait que cette conception est héritée à l'Islam du sabéisme et

(1) Ahmed III, No. 3477, la date de copie 871 de l'hegire
Ahmed III, No. 3478, „ „ 872 „

كتاب ابى ريحان البيرونى فى التفهيم لاوايل التنجيم

c. Ragıb paşa, No 1461

d. Bbl. d. l'Universite No. 1458, pp. 54 — 55

3[2]. — Lettre à Abu Said Abu'l-Khayr

a. Ayasofya, No. 4851, 13 × 18. 15 lignes × 10 mots, pp. 18-21, *ta ᶜliq*

b. Nuruosmaniyé, No 4894. Les questions d' Abu Said et les réponses d'Ibn Sina, cité par L. Massignon (*Recueils de Textes inédits concernant l' histoire de la mystique en pays d' Islam*, p. 189)

4. Lettre d' Ibn Sina à Jozjanî: *Risala fi'l-intifa ᶜamma nusiba ilayhi*

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 15 mots, pp· 213-214 *ta ᶜliq*

b. *Asᶜad* effedi, No 3688, 20 lignes, pp 84 - 86, *naskh*

c. Hamidiyé, No 1447 - 48

5. Lettre d' Ibn Sine à l'emir Ala'ud-davla Kakuvayh

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 15 mots. pp 215 *ta ᶜliq*

b. Hamidiyé No 1447 - 48

c. Nuruosmaniyé, No 4894

6. Lettre d' Ibn Sına à Tahir bin Hassul.

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 14 mots, pp 217 - 218, une belle écriture *ta ᶜliq.*

b. Hamidiyé, No 1448.

7· Lettre d' Ibn Sina à Ja'far al-Qaşanî.

a. Hamidiyé, No 1448.

8. Lettre d' Ibn Sina à Abi'l-Fazl bin Mahmud.

a. Ahmed III, No 3447, 17 lignes × 19 mots, pp. 219, une belle écriture *ta ᶜliq*

b. Hamidiyé, No 1447 - 48

c. Nuruosmaniyé, No 4894.

9. Lettre d' Ibn Sina à Şeyhk Abi'l Qaassim bin Abi'l-Fazl.

rimé au Caire dans l' Opera intitulé *Jamiᶜ - al - badayiᶜ*.

b. Ayasofya, No 2389, 13 lignes.

c. Ayasofya, No 4829, 35 lignes × 17 mots en 6 pages, par une belle écriture, grand *naskh.*

d. Ayasofya, No 4851, 15 lignes × 10 mots, pp 54-60.

e. Ayasofya No 4853, lignes 21 × 10 mots, pp 12 - 17 l'écriture *naskh* claire.

f. Hamidiyé, No 1448, 19 lignes, 41/2 papiers, *ta ᶜliq.*

g. " " 1452, 5 papiers.

h. Feyzullah, No 2188, 19 lignes pp 211-220, *ta ᶜliq,* le pointillage insuffisant.

i. Köprülü, No 1602, 38 lignes × 19 mots, pp 11-13, *ta ᶜliq*

J. Nuruosmaniyé, No 4894, 37 lignes pp 592-594, *naskh.*

k. Veliyuddin. No 3263, lignes 23 × 16 mots, pp. 52-55, *ta ᶜliq.*

l. Yıldız (Bbl. de l'Université) 19 lignes, pp 59-63, *naskh.*

m. Bb. de l'univ. No 1458, 29 ligne × 27 mots, pp 275-277 *ta ᶜliq.*

Outre ces manuscrits de bibliothèques d'Istanbul, Anawati cite les autres existant dans les bibliothèques de Berlin, du Caire, de Leyden et du British Museum.

II. Les correspondances d' Avicenne.

3. Lettre de Şeykh Ābu Said à lbn Sina.

a. Ahmed III, No 3447

b. Hamidiyé, 1448

3¹. — Lettre d'Ibn Sina à Şeykh Abi Said b. Abi 'l - Khayr, le mystique. Lettre d' Avicenne écrite d' abord à Ibn Zayla à l' occasion du livre envoyé par lui au célèbre mystique dans laquelle. il parle de ses entretiens philosophiques et mystiques.

a. Ahmed III, No 3547, 17 lignes × 15 mots, pp. 189 - 190, par une belle écriture *ta ᶜliq*.

b. Hamidiyé, 1447; 17 X 33; 25 lignes; 43 papies; *ta ᶜliq*

ANALYSE DES TEXTES

Nous présentons dans ce livre les recueils d'Ibn Sina relatifs aux objections et réponses entre lui et les penseurs les plus connus de son temps et quelques-unes de ses lettres qui ont une signification philosophique parmi ses correspondances dont la plupart semble perdue. Outre ces épitres, nous donnons sa réfutation de l'astrologie et son *Traité de l'âme,* un de ses nombreux livres sur la psychologie. Pour faciliter la compréhension de l'évolution de la psychologie islamique depuis Alexandre d'Aphrodise et Jean le Grammairien jusqu'à Ibn Sina, nous donnons aussi *le livre sur la distinction de l'âme et de l'esprit,* écrit par Qosta bin Luka, avec le fac-similé original.

1. Objections et réponses entre Ibn Sina et Abu Reyhan al-Biruni: Les discussions entre ces deux penseurs contemporains sont rassemblées en deux épitres; le premier porte le titre de *Ajvibat sitt ᶜaşara mas'ala li Abi Reyhan* (Al-Biruni) qui comprend plusieurs objections d'Al-Biruni sur l'être etc. et les réponses données par Avicenne; quoique le titre atteste 16 questions, recueils contient 17, même 18 questions et réponses.

a. Le seul exemplaire du manuscrit existe dans la bibliothèque Ahmed III (Palais de Topkapou) No 3447, pp 372 - 379, avec une orthographie de *ta'liq*: chacune des pages comprend 17 lignes × 17 mots (approximativement).

2. Réponses de dix questions: *Al-ajvibat an-il-masa'il al-ᶜaşar (masail fi'l-hikma Javaban li Abi-l-Reyhan al-Biruni).* Les manuscrits de ce recueil sont assez fréquents. Ils sont étudiés par Osman Ergin et Anawati dans leur bibliographie sur les ouvrages d'Avicenne.

a. Ahmed III, No 3447 pp 409-413 et 570-574, 17 lignes × 15 mots, par une écriture *taᶜliq.* Nous avons pris ce manuscrit comme le principal, et nous l'avons comparé avec le texte imp-

Abu'l-Husayn Abd-al-Jabbar b. Ahmed b. Ab-dal-Jabbar al-Hamadanî al-Astar'abadî. Il était le chef des mu'tazilites. Parmi ses ouvrages on cite les noms de *Tanzih al-Qur'an an-il-matâ^{c}in*, *Emali*. (*Risala mustatarife*, p. 120, Al-Kutubahane. Vol I. p. 155, écrit en langue ordu et traduit en persan. Eu 1328 de l'hégire, p. 124) Il est très probable que ce chef des dissidents se trouvait parmi les contradicteurs d'Ibn Sina. D'après *Milal va'l-Nihal* (vol I. p. 38) Abd-al-Jabbar était contemporain et ami d'Abu Manur Jobbaî. N'oublions pas que ce dernier avait fait des discussions avec le philosophe, un chiite acharné et avait écrit plusieurs livres sur la théologie. Il était nommé le juge (qadhi), à Raghès, (Rey), Qazvin, et autres, sous le règne de Fahr-al-davla, le roi bovayhide (mort en 415 de l'hégire). Il est l'auteur d'un livre intitulé *Les cinq principes* (*Usul-i-hamsa*) dont les commentaires existent dans nos bibliothèques (Lisan-al-mizan, vol 3, p. 386).

[23]) Şahristani. *Al-musarî va'l-musara*^{c} (ou *al-musaraat*). Bibl. d'Ayasofya. No. 2358), (*Musari va'l-musara fi'l-mnhakama bayn al-Şahristani ve Ibn Sina fi'l-ilm al-kalâm*). Dans la préface on cite le nom de celui qui a classé ces discussions, ou plutôt ces conversations imaginaires, car Ibn Sina et Şahristani ne sont pas contemporains. Il parait que ce dernier a mis en ordre les thèses principales du philosophe pour les réfuter une à une au point de vue théologique. Et c'est son élève Majd al-din Abu'l-Qassim Ali bin Ja'far al-Musevi (le juif) qui les a copié ou peut-être classé. Ce livre précède "*La destruction des philosophes*" (*Tahafut al-falasifa*) d'al-Gazzali. Mais la renommée de celui-ci et l'importance des problèmes qu'il avait traité dans sa réfutation a éclipsé le premier.

des livres en arabe. Son nom complet est Abu'l-ᶜAla Muhammed b. ᶜAli b. Hassul. Il est mort en 450 de l'hégire. Parmi ses ouvrages nous pouvons citer particulièrement un livre sur les turcs (traduit par Ş. Yaltkaya) publié à Belleten No. 5—14.

[18]) *Jamiᶜal-Badayiᶜ* (Mélange d'opuscules des différents auteurs) Le Caire. Muhyiddin Sabri al-Kurdi. Imprimerie *al-saada.* 1917.

[19]) Nous en avions parlé dans la note relative à Al-Masumi.

[20]) Thémistius est un des grands commentateurs d'Aristote. Il vécut au 4 ème siècle, après l'éclosion du néo-platonisme. Il a écrit ses commentaires sous l'influence de cette philosophie dominant au Proche-Orient. Les livres de Thémistius, de Jean le Philophon et partiellement de Simplicius ont pénétré dans les monastères nestoriens. Et par ce moyen, ils s'infiltrèrent dans la Pensée de l'Islam. Farabî, Ibn Sina et les autres, au lieu d'entrer en contact direct avec les ouvrages de Platon et d'Aristote, certaines exceptions à part, préféraient les connaître sous l'angle de ces commentateurs néo-platoniciens.

[21]) Baihaqi, p. 28—29.

[22]) Al-Qadhi Abd-al-Jabbar est l'auteur *d'Al-muhit bi'l taklif*, histoire des dissidents (mutazila). Il est un des derniers dissidents avec Zamahşari. Le célèbre exégète du Coran, qui ont vécu vers la moitié du 10 ème siècle. Si l'on regarde l'opuscule d'Ibn Sina, il parait qu' Abd-al-Jabbar est son contemporain. Le commentaire de celui-ci pour le *Kitab-al-maqalât* de *Balkhî* fut le prétexte pour la composition de l'opuscule contre les théologiens par Ibn Sina. Ce Balkhî doit être Abul-Qassim Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Balkhi, le fondateur d'une secte dite *Kaᶜbiya*, s'affiliant à la doctrine de la Dissidence. Il est connu comme l'auteur d'un livre intitulé al-maqalât. (*Al-farq bayn al-firaq*, p. 103. sahristani *Milal va'l-nihal.* Vol I, p. 37) Ibn Nadim en parle comme l'auteur des exégèses (mort en 319 de l'hégire). d'Abu'l-Qassim Balkhî dans les chapitres sur la puissance et la liberté humaine (Maqalât al-islamiyyin. p. 200—223). Quant à Abd-al-Jabbar, nous le connaissons par le moyen de l'*histoire de la théologie* de *Şibli No'mani* parmi les auteurs réfutant le manichéisme. *Al-ᶜalâm* (*Qamus al-tarajum,* Le Caire) en parle comme le juge des juges (*qadhi al-qudhat*) et il donne son nom complet:

et se mêla à la concurrence politique entre cette dynastie et les bouvayhides qui étaient batinides.

[13]) L'élève préféré du maitre Abu Abdullah al-Ma'sumi (Muhammed b. Ahmed) al-Hakîm ou le juriste (al-faqih) avait défendu Ibn Sina contre Abu Reyhan par un livre de réfutation. Le philosophe l'avait dédicacé son *livre de la nature de l'amour*. Il est l'auteur d'un opuscule sur les *Séparés* (al-mufaraqat), des livres sur "les nombres des intelligences et des sphères„ (a^cadad al-uqul va'l-aflak), "l'ordre des créatures„ (tartib al-mubda^cat) dont chacun existe dans la Bibliothèque de Nizamiye à Nissabour; Jamal al-Mülk, fils du grand vizir des Seldjoucides Nizam-ül-Mülk avait pris un exemple. Ce livre était estimé par tout le monde; Ibn Sina disait pour Al-Ma'sumi: «il est pour moi ce qu'est Aristote pour Platon.» Selon Bayhaqi *Le Traité sur la mondanité de Dieu* est attribuê à lui. Et vraisemblablement il est son auteur. Il est mort en 1038 (430 de l'hégire) (Ali b. Zaid al-Bayhaqi: Tatimma Siwan al-Hikma. Lahore. 1935. p. 95—97).

[14]) Al-ajwibat sitt aşara mas'ala li Abu Reyhan al-Biruni.

[15]) Cité par Brockelmann. Osman Ergin. Anawati, etc...

[16]) Nous savons quels sont ces savants attaquants Ibn Sina; d'après sa biographie, outre Al-Birunî nous connaissons sa discussion avec Abu Mansur Jobbaî et Ibn Miskavayh. L'auteur des « Expériences des Peuples » l'avait reçu un jour chez lui. Ibn Sina, en entrant, àvait jeté une noix et lui dit: «Mesure la distance de cette noix par les cheveux»; Par contre, Ibn Miskavayh lui jeta des fascicules de sa Morale en disant: «D'abord, améliore ta conduite. Puis tu pourras mesurer la distance de la noix. Toi, tu es plus loin de perfectionner ta conduite qu'il n'est en mon pouvoir de mesurer la distance.» (Baihaqi, p. 28—29). En outre, si l'on regarde la tenue embarrassée de la lettre, il y avait en ce temps là, beaucoup d'envieux parmi les hommes de lettres et de science. Abu'l Qassim Kirmanî faisait des dispuses excessives avec le philosophe dépassant parfois les limites de la politesse. Il l'accusait de sophisme. Ibn Sina en a parlé dans ses lettres adressées au ministre Abu Yusuf Hamadanî, auquel il ąvait dédié son livre al-Adhhaviya». (Baihaqi, p. 32—33).

[17]) Tahir bin Hassul, un des notables et académiciens des bouvayhides et de Gaznévides [*Divan al-Rasâ'il*] qui a écrit

et qu'il te dévoile la vérité de l'infidélité. (L. Massignon. Avicenne et les influences orientales. La Revue du Caire, Millénaire d'Avicenne. Juin. 1951, No. 141, p. 11).

[6]) Nous avons mis quelques-unes de ces lettres parmi les textes arabes. Des phrases obscures et mystiques que nous avons tâché de traduire attestent l'influence de la terminologie mystique d'Al-Hallaj, et confirment la thèse de L. Massignon.

[7]) Cette tirade montre qu'Ibn Sina, inclinant vers la philosophie illuminative, et même vers le mysticisme comme état d'âme et comme une étape supérieure de la représentation du monde, ne pratique jamais l'ascèse qu'il estimail sans réussir à s'y-donner entièrement.

[8]) Bien que cette lettre soit adressée à Ibn Zayla, le contenu est relatif aux problèmes et réponses entre le mystique et le philosophe; Abu Mansur al-Husayn b. Tahir b. Zayla est d'origine d'Isfahan, il est mort en 440 de l'hégire.

[9]) Cet opuscule est imprimé par Mehren, Leyden, Brill, 1899, 3 ème livraison.

[10]) Abu Hosain Ahmed al-Sahli, est le vizir d'un des rois khwarazmşahides Abûl Abbas Me'mun. Il est le frère d'un autre vizir, que le philosophe avait dé dié son "livre d'Elixir„ [*Risala al-iksir*]. Il est connu par ses poèmes et passa la dernière partie de sa vie à Baghdad, où il est mort en 1027 (418 de l'hégire).

[11]) Ala'ud-davla Kakuvayh est un des rois de la dynastie Buvayhide, protecteur et ami d'Ibn Sina. Nous avons mis des notes brèves sur ce sujet dans le première livraison. (Cf. Encylop. de l'Islam. Vol. II, p, 709) Il a lutté avec Mahmud Gaznévide.

[12]) Abu Reyhan al-Biruni est un des plus grands savants du monde islamique. Il est connu surtout par ses expéditions scientifiques, aux Indes et en Iran, et par son érudition dans les sciences et les croyances de l'Orient-Moyen. (Cf. in « Islam Ansiklopedisi ». Al-Biruni, en turc, pat M. le Prof. Zeki Velidi Togan, vol II pp. 635—645). Cet article biographique et bibliographique est três détaillé. Pour son activité astronomique et mathématique dans le même volume. Cf. l'article de Fatin Gökmen (en turc p. 645—646). Al-Biruni, outre son *Livre des Indes* et les *Oeuvres survivantes*, est l'auteur d'une multitute d'ouvrages mathématiques, physiques et philosophiques. Il était protégé par les Gaznévides,

[3]) Abu'l-Faraj b. Tayyib al-Jaçeliq était un grand medecin de Bagdad et connu aussi par ses ouvrages philosophiques. Il eenseignait la médecine et les sciences naturelles dans l'hôpital d'Ahudi de Bagdad. Il a commenté certains livres de Galien, d'Aristote et d'Hippocrate. Il était contemporain d'Ibn Sina. Celui-ci estimait sa connaissance profonde en médecine, mais critiquait ses études philosophiques. (Ibn Abi Usaybia. *Tabaqat-al-atibba* vol. I. p. 239—241). Ibn Sina, non seulement avait critiqué Abu'l-Faraj, mais il a égalemunt écrit des réfutations et des pamphlets dont l'un est publié dans notre première livraison. Il disait pour lui: «Celui qui prend un livre de lui, doit le rendre au libraire sans demander le prix versé en l'achetant». Il parait qu'il y avait des motifs d'envie et de concurrence entre les deux savants, car Abu'l Faraj est un des maitres de Bagdad et participaît aux travaux de l'Académie de la sagesse (*Bayt al-hikma*) par ses livres sur la logique. Dans une autre tirade Ibn Sina en parle en ces termes: « Ja croyais qu'il prédominait en médecine, mais j'ai vu que son style n'est pas clair. Quelques-uns de ses écrits sont exacts, quelques-uns sont erronés, car il est un cempilateur, mais non pas un homme de science et de l'art» (Ali b. Zaid al-Baihaqi, Tatimma Siwan al-hikma. Lahore, 1935. p. 27—29). Baihaqi ajoute que la satire d'Ibn Sina allait jusqu'a décourager l'autre.

[4]) Cf. la premiere livraison: L'opuscule d'Albu'l-Faraj sur l'unité des quatre puissances naturelles: attractive, nutritive, répulsive et digestive; et la réfuatation écrite par Ibn Sina pour cet opuscule.

[5]) Abu Said b. Abu'l-Khayr est un grand mystique, contemporain d'Ibn Sina. Il vécut à Khorassan et en Iran, et est connu surtout par ses oraisons mystiques intitulés "Les états d'âme et les paroles„ (Halât-u-sukhanan). L. Massignon dans son article sur les influences orientales parle des relations entre le mystique et le philosophe: «Dans une réponse à Abi al-Khayr, qui, au temps d'Avicenne, etait le chef des soufis à Nichapour, le philosophe emploie un certain nombre de mots obscurs du vocabulaire technique de la mystique de Hallaj, notamment, par exemple: « l'entrée dans l'infidélité véritable et la sortie de l'Islam métaphysique» et cela est pris de l'extérieure de la loi

[1]) Nous avons mis la biographie d'Ibn Şina, écrite par son ami et son disciple Abu Ubayd al-Jozjanî, à la première livraison de cette série. La biographie du philosophe, avec cartaines variantes, dans le *Tabaqat al-atibba* fut treduite en turc par le Prof. Şerafettin Yaltkaya et publiée dans les Mélanges parus à l'occasion du 900 ème anniversaire de la mort d'Ibn Sina.

[2]) Une partie de ces opuscules fut publiée par M.A.F. Mehren sous le titre général de *Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne,* parmi lesquels se trouvent le Traité de l'Amour. Le Traité sur la Nature de la Prière, la Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints et les prières qu'on y fait, traité sur la délivrance de la crainte de la mort, le Traité sur le Destin, le roman allégorique Hayy b. Yaqzhan, etc. La philosophie illuminative ou "orientale„ qui était promise dans la préface de Chifa peut être «la sagesse orientale» (Hikmat al-maşriqiya) qui est perdu et dont nous ne possédons qu'un fragment, «la logique des Orientaux» (mantıq-al-maşriqiyyin) et les gloses écrites pour la pseudo-théologie d'Aristote. La première est publiée par A. Badavi et la seconde traduite par Vajda dans la Revue Thomiste II, 1951. Une partie du *Livre de la distribution* (Kitab-al-insaf) que nous possédons dans les Bibliothè ques d'Istanbul peut être considérée, dans une certaine mesure, comme un ouvrage de cette seconde période de sa vie. Car l'auteur, au lieu de préciser sa conception définitive, rapproche et compare les philosophies orientales et occidentales. Pour notre part, le philosophe n'a jamais atteint un but promis, mais sans briser le cadre péripatéticien constitué depuis Farabi et systématisé par lui des sa jeunesse, a cherché des échappatoires dans le néoplatonisme, dans le gnosticisme et même dans les courants syncrétistes de l'Iran et des Indes qui les nomme «orientaux». Et il a trouvé la solution non pas dans un illuminisme déclaré, mais du passage graduel de l'intelligence à l'intuition, du matériel au sprituel, du rationnel à l'irrationnel qui à revêtu la forme d'un progrès continu vers le mysticisme. En dépit des essais fréquents d'aujourd, hui pour réduire toute la philosophie avicennienne à une philosophie mystique, nous nous contentons d'y voir un passage conscient et scrupuleux entre les modes de pensée de son temps.

théologien, avec les idées avicenniennes, presqu'un siècle après la mort du philosophe. Şahristanî expose et critique les idées principales d'Ibn Sina sous forme d'une série de questions et de réponses. Il parait que ces discussions étaient classées par un des élèves de Şahristanî, sous le titre *Al-musâri va'l-musâra* ([23]). L'auteur cite son nom à la 3 ème page: Sayid Majdaddin Abu'l-Qarim Ali b. Ja'far al-Musavî, le cadet des disciples de Şahristanî, celui qui a assisté à la composition de *Milal va'l Nihal*. Pour le disciple, la discussion de son maître avec le plus grand philosophe du monde Ibn Sina est une chose très importante. Le théologien prend en considération les livres essentiels d'Ibn Sina, surtout le Şifa, le *Najat* et le *Tâliqât* qui sont les meilleurs. Le *Musaraat* contient d'abord 7 problèmes de métaphysique et 70 problèmes de logique, de sciences naturelles et de théologie. Les questions de la 1. ère partie sont les suivantes: 1) l'existence de l'Être nécessaire 2) l'unité de l'Être nécessaire 3) la connaissance del'Être nécessaire 4) la production du monde 5) la consécration de ces principes aux problèmes difficiles et aux doutes compliqués.

A. — Dans la discussion de l'être, les théologiens ne s'excluent pas à la division de l'être. Ils disent que l'être se divise en ce qu'il est Premier et en ce qui ne l'est pas, et celui qui est Premier se distingue en substance et accident, et ils entendent par substance l'étendue, celle qui exclut son semblable de devenir la même chose; ils entendent par accident, celui qui consiste par l'étendue et ils nient le contraire. La 1ère partie est exacte, et quand les conditions de contrariété (تقابل) manquent essentiellement, temporellement, spatialement et par dignité, dans les premiers sens, elle chancelle entre l'affirmation et la négation. La seconde division n'est pas exacte et quand on interprète, elle signifie l'impossibilité de la 3 ème partie qui n'est pas étendue et qui ne consiste pas dans l'étendue.

Ces matières de discussions qui sont très vastes (258 pages) contiennent presque toutes les questions relatives à la philosophie péripatéticienne et les réponses données par la théologie créationniste et atomiste *(acharite)* de l' Islam. En dépit de son envergure si étendue, il est regrettable que ces objections présentées sous forme de discussion soient éclipsées par la renommée des objections d'Al-Gazzalî.

La réponse: J' ai réfléchi, mais je n'ai pas attribué quelques paroles à celui qui doute, selon lesquelles Lui est loin de l' espace infini *(fazâ)* et dü vide, mais il nous a communiqué, à l' honneur de ce problème de l'espace infini, qu'il était proposé d'abord par l'Ecole de Pỳthagore, par les symbolistes et ésotériques, quand ils disent que le vide englobe toutes les choses de l' extérieur, et que les corps naturels se produisent par la voie de la respiration pour être distingués de lui, cela veut dire dans l'espace vide. Mais notre parole ne correspond pas au non-corps, et le non-corps, est un concept le plus général. Le vide, s'il existe, est le non-corps, cependant il est le non-corps, apte à être combler et comme les corps, il a lui-même la durée dans toutes les dimensions. Mais l'espace infini est une puissance divine, dans laquelle est possible d'être le corps ou bien dans le corps Puisqu'il est impossible que le non-corps soit en mouvement, il faut qu'il soit le corps, et cette conception appartient au poète Esyodes (*Hésiode*); selon lui Dieu a créé d'abord l'espace infini *(fazâ)*, puis la terre, etc.. Tandis qu'une école des naturalistes a attribué au vide l'Etre suprême, parmi lesquels nous pouvons citer Zimokratis *(Démocrite)*, Esyodes *(Hésiode)* et Lokibos *(Leucippe)* ou *Lucrèce* et ceux qui ont transformé le vide en être et qui ne l'ont pas pris au sens figuré ni symbolique, ils ne l'ont pas mis au degré honorable de l'Etre, mais les investigateurs les plus connus n'admettent guère l'être du vide de toute façon, et mettent son nom parmi l'ensemble des noms qui signifient un sens constant dans l'entendement et ne signifie pas le sens qui se produit dans l'être et ils ont l'argument que le vide existe, mais n'est pas dénué de sens dans les diamètres (اقطار) et ils arguèrent que si le vide se trouve avec cet attribut, il est impossible qu'il englobe le corps, car la chose en soi-même ne peut pas renfermer le corps, et s'il exclut le corps, ce n'est pas par la cause de ses qualités, mais par la cause de ses dimensions empêchent son intervention. Ils constatent que les accidents tels que la couleur, l'odeur n'ont pas de dimensions en soi, mais chacun a une dimension qui est commune, et c'est la dimension qui l'attribue au corporel.

Une autre discussion était faite par Şahristanî, le célèbre

est impossible qu'il descende et se transmette d'un état à un autre et il n' y a pas en lui de modification ni de changement, et celui-ci exige un état et il était éternel dans le passé et dans l' avenir, indestructible, car le néant et la production sont deux ordres de jugements de l' existence indescriptible, parce qu'il est le Premier et le Dernier, l' Apparent et le Caché et par sa subsistance toute chose (existe), et lui est supérieur dans son infériorité, et inférieur dans sa supériorité, comme disait Dieu (علواً كبيرا); puis Il dit: Par le côté imaginaire, ou par le côté de signification, les corps sont existants avec lui, c'est-à-dire qu'il contient toute chose. La substance n'est pas suffisante à elle-même. Dans la substance il y a la contiguité, la non-quantité de la substance lucide intervient avec la subatance dense. Je dis, je ne comprends pas la quatrième. Il dit : est-ce-qu'il est vrai que l'accident se trouve avec un autre accident dans un réceptacle unique, quand ils sont d'un genre unique. Je dis: oui ! Il dit: Chacun de ces accidents s' étend seulement au possesseur, et les autres ne l' excluent pas. Je dis: Est-ce qu'il va vers les directions ? Il dit: non, car elle est l' essence unique, et il est impossible pour une chose unique d' aller vers les directions, et lui est un, et non pas une partie de lui-même, et on ne décrit pas la coupure, ni l' axe, ni la fin ni la particule, etc... et ils se produisent d' après les nombres composés, et l' un ne décrit pas la moitié, le tiers, le quatrième (quart) parce que celui-ci est de l' ordre du nombre. Et je dis: Quelle est la perpétuité et son existence? Il dit: sa survivance correspond (مصحبا) à la continuité du temps, comme les mouvements des Sphères: Et si son existence n' était pas perpétuelle, comment serait il-possible le mouvement et le repos des corps, et l'argument de celui-ci est qu'il existe partout. Il est toujours avec vous où vous êtes présent. Je dis: Lui est puissant, vivant, voyant et écoutant (قادر، حي، بصير، سميع) Il dit: oui, mais lui a besoin d'élargrir l'intuition (Illumination) et l' expression. Ensuite il sait cela, car tout ceci vient de l' exigence de l'attribut de son essence par l'incarnation de cet attribut sans distinguer toutes les essences. Notre sage-maître demande qu'on fasse le commentaire de moi, ce que j'ai trouvé ici, pour soit la guérison (شفا) et pour que les hommes accumulent la nourriture (اجراً جزيلا).

réponses intercalées par Abu Reyhan entre deux discussions étaient si agressives et dépassaient tellement les limites de la politesse que le philosophe dut s'abstenir de la dispute et la réponse était prise par Al-Maʿsumî (21). Pour l'historien, Ibn Sina avait déjà pris la même attitude agressive contre Abu l-Faraj (comme nous avons tiré quelques extraits) mais les attaques d 'Abu Reyhan "lui avaient fait goûté l'amertume de la satire„. Et il ajoute le proverbe qui dit "celui qui blasphème le peuple sera blasphémé„. Nous pouvons ajouter le hadis (la parole du Prophète): «Celui qui blâme son prochain par un péché, ne meurt pas avant de le commettre».

Une des discussions notables d'Ibn Sina se rapporte à la théologie dissidente, faite entre lui et Qadhi Abd-al-Jabbar. Le *Risâla* porte le titre: «L' opuscule de certains théologiens à Ibn Sina et ses réponses». Le philosophe commence en ces termes: «Il m' a demandé dans ma jeunesse: quelle est l'immensité qui contient toute chose, à laquelle on a donné le nom des principes: quelques-uns disent le *fazâ* ou bien l'espace infini et le centre, et les théologiens le dénomment la direction et l' étendue, les dissidents (محاذاة) *les limites* et tous l'indiquèrent par le mot "*où*„?. Al-Qadhi Abd-Jabbar (22) dans son commentaire pour le *Maqalâ* de *Balkhî* dit que les croyants *(ahl-al-haqq)* affirment que le *fazâ* est les limites et il n'est pas le corps, il va aux directions et n' a pas de contiguité, de transfusion, de contraire; mais nous l' avons constaté par le terme, non par le sens. Et je dis qu'ils sont vrais seulement dans la dénomination, il dit: «celui qui prétend qu'il est vaste (large) en soi, Dieu est infini et connaissant, je dis que je le connais par imitation, ou par preuve. Il dit non, mais je le connais nécessairement, car lui n'est pas intelligent, si tu le penses, tu le sais par nécessité, avec la moindre réflexion, puis, s'il en doute, le sceptique ne doute pas. Je dis: quel est son attribut et son essence qui le diffère des autres essences? Il dit: son existence est exacte pour toute chose. Je dis: quel est le sens de ta parole exacte? Il dit: s'il n'avait pas son existence, l' existence de la chose ne serait pas exacte et toute chose a besoin dans son existence de l' existence de son essence. Je dis: est-ce que son existence est licite? Il dit: mais il est l' être nécessaire, car il

Réponse IX — Il faut que tu saches que la chaleur ne vient pas du centre, car la chaleur n'est immobile que par accident; son existence dans le corps mobile ressemble à l'homme dans un bateau mouvant et il faut que tu saches que la chaleur du soleil ne vient pas à nous par la descente du soleil d'en haut: 1) la chaleur ne se meut pas en soi 2) elle n'est pas le corps chaud qui descend d'en haut, 3) le soleil aussi n'est pas chaud, la chaleur ne se produit pas de ces trois modes, mais elle se produit par interférence de la lumière et la température de l'atmosphère. Ils sont exposés dans le socond chapitre de *l'Anima* et dans le premier chapitre du livre de *Sensu* d'Aristote.

Question X — La transformation de certainee choses aux autres est elle par la contiguité et la transfusion ou par la modification? Par exemple, quand l'eau se transforme en air, est-ce qu'il le devient véritablement, ou bien ses particules se différencient-ils jusqu'à se perdre de vue?

Réponse X — La transformation des choses les unes dans les autres, ne se produit pas telle que la transformation de l'eau en l'air, car ses particules se différentient jusqu'à se perdre de vue. Ceux qui veulent apprendre celui-ci, qu'ils régardent au commentaire du Livre de la *Génératione et Corruptione* et du Livre de *Météorologie* et le troisième chapitre du Livre de *Coelo,* mais je constate ceci par voie inductive. Et je dis que l'augmentation des corps en quantité, comme l'eau chauffée, nous démontre sa transformation en (modification) de ses particules, etc.. Les réponses de ces dix questions appartiennent au *Liber de Coelo* d'Aristote. Maintenant nous commençons les réponses des autres questions. "(Nous avons mis la seconde partie des discussions d'Ibn Sina avec Abu Reyhan à la fin de ce chapitre).

Ibn Sina termine sa dernière réponse en ces termes: "Ce sont toutes les réponses aux questions que tu m'as posées, et il faut que je laisse la parole au *Faqih, Al Masumi* quand il enverra cete fois son livre récent."

La façon de traiter les questions par Ibn Sina confirme l'exposé de l'historien Bayhaqî sur ce sujet: lui disait que les

Réponse VI — Cette objection vient de Thémistius ([20]). Nous dirons que le mouvement circulaire dans la Sphère ne se produit pas dans le vide, et il est possible qu'il procède sous forme elliptique ou en lentille, et ça ne contredit pas la thèse d'Aristote. il est possible aussi de réfuter que la forme de la Sphère soit elliptique ou lentille par les arguments, qu'ils ne sont pas naturels ni mathématiques; mais quant à ta conviction que les formes elliptiques produisent le vide dans leur mouvement, que tu as vu chez les étoiles mouvantes dans l'espace de la Sphère, cette conviction ne ressemble pas à celle-ci. Mais la Sphère est elliptique (lentille) et s'il se meut sur son axe le plus long, alors le vide serait nécessaire pour interdire l'existence du corps au-delà de la Sphère.

Question VII — Puis il a dit que la droite est le commencement du mouvement dans chaque étoile. C'est pour cela que le mouvement du Ciel vient de l'orient et le contraire n'est pas possible, mais celui-ci repose sur la démonstration par cercle. Le philosophe ne prétend pas que le mouvement de la Sphère vient de l'orient, parce que l'orient est à droite, mais il prétend que l'orient est à droite, car son mouvement procède de l'orient. Il dit que l'orient est à droite de la Sphère, et il est impossible pour l'intelligent de vouloir prouver la nature de la droite de la Sphère, après sa démonstration en elle la droite par essence.

Question VIII — Il croit que les étoiles en se mouvant chauffent l'air qui les touche et que la chaleur provient du mouvement, la froideur du repos, et quand la sphère augmente son mouvement, chaufferait l'air qui la touche, et deviendrait le feu qui se nomme éther, etc...

Réponse VIII — Le feu n'est pas chez la plupart des philosophes le produit du mouvement du ciel, mais il est la substance et l'élément (اسطقس) en soi et il a la sphère et la position naturelle en soi, outre les éléments. Seulement Thalès, Héraclite, Diogène, Anaximandre voulaient réduire ces éléments en un ou deux éléments. Cette objection ne peut pas être alléguée contre Aristote.

Question IX — Si la chaleur venait du centre et s'il ne nous arrivait pas des rayons, est-ce qu'ils sont de corps, des accidents ou autres?

tu n'as pas réussi par ton opiniâtreté et par le dédain que tu as dans ton exposé. Et cette manière d'attaquer d'une façon intransigeante n'est pas digne de toi.

Question III — Pourquoi a-t on parlé de six directions dans les cubes, car les directions de ces figures ne sont pas parallèles à leurs surfaces, on peut compléter cette figure jusqu'à devenir des corps formés de vingt-sept cubes, etc...

Réponse III — Aristote a parlé de cette question dans sa *Physique* (3ème chapitre) et a donné beaucoup d'éclaircissements à ce sujet.

Question IV — Pourquoi Aristote a-t-il attaqué d'une manière insolente la conception des particules (atomes) indivisibles, et il n'a pas compris le corps qui se meut en une seule direction? L'attitude de celui dont j'ai indiqué le nom est très lâche envers ses contradicteurs.

Réponse IV — Il n'est sas possible qu'une chose continue soit composée de particules indivisibles sans corps, sans surface, sans mouvement et sans temps. Aristote l'avait déclaré dans le 6 ème chapitre de sa *Physique* (*Al-samʿ-al kiyan*) par les preuves logiques. Il avait fait la même objection à soi-même, et y avait répondu en disant que le corps est indivisible infiniment en acte. Tout ce que tu as dit sur ce sujet n'est que sophisme et topique.

Question V — Pourquoi Aristote a-t-il critiqué insolemment l'opinion de ceux qui acceptent un autre monde en dehors de celui dans lequel nous vivons?

Réponse V — Ce problème ne se trouve pas dans le livre de *Coelo et Mundo* d'Aristote, en négation de l'existence des mondes, outre le monde sublunaire. Car il ne cite pas que les mondes sont dissemblables d'ici-bas. Le philosophe a critiqué cet argument dans le *Coelo et Mundo,* et il a constaté qu'il n'est pas possible l'existence de plusieurs mondes. S'il y avait plusieurs mondes, ils auraient des caractères communs en nature, car les éléments composant le monde actuel sont simples et communs.

Question VI — Il (Aristote) cite que la figure ovale a besoin d'un mouvement circulaire, tandis qu'il fallait qu'elle possède un mouvement ovale (elliptique).

Mundo, et j'ai tâché de trouver les solutions, et j'étais pressé de le commenter brièvement. Car quelques occupations m'ont obligé à résumer la parole dans chaque problème. Et il ne sera pas attardée la réponse plus longue dans le livre de *Faqih Al-Masumî* ([19]) :

1. *Question.* Pourquoi Aristote détermine-t-il pour la Sphère la non-légéreté et la lourdeur en ce qui concerne l'inexistence de son mouvement centrifuge ou centripète. Et nous pouvons soutenir quelle est la plus lourde des corps (par supposition) mais non par nécessité. Car celle-ci ne détermine pas un mouvement centripète pour elle.

Réponse 2 — Tu as vu dans tes prémisses que la Sphère n'est ni légère ni lourde, dans laquelle tu admets qu'il n'y a pas au dessus de la Sphère un lieu où elle se meut vers lui, et il n'est pas possible aussi qu'elle se meuve vers le dessous pour la cohésion avec ses particules: Je dis qu'il n'est pas possible aussi qu'elle se meuve vers le dessous, et il n'ya pas un lieu naturel en bas. L'affirmation du vide pour lui n'est pas permise dans la connaissance naturelle (العالم الطبيعه). Dans l'intellect agent (actif) et dans la cause première, il n'est pas possible d'exister un mouvement contraignant (الحركة القسرية), mais la nature se trouve entre les deux. Quant à l'intellect actif et la cause première, ils se rapportent à la science. Pour la cause corporelle, il est nécessaire qu'elle possède un des éléments, ou bien composé de ceux-ci.

II Question. Pourquoi Aristote a-t-il rendu, les opinions des Temps Aniens et des évènements passés sur la Sphère, un fort argument qu'il a cité deux fois dans son livre sur la *Constance de la Sphère,* et pourquoi insiste-t-il sur le faux, il est justifié qu'il est inconnu, et nous ne connaissons que très peu de ce qu'on a noté par les croyants *(ahl-al-kitab)* et ce qu'on parle dans les oeuvres de l'Inde et dans les autres sectes, dont la fausseté est évidente, etc...

Réponse II — ... Tu as pris cette objection, des livres de Jean le Grammairien et d'Alrazes (Abu Bakr) Zakariya Razî. Mais ta parole est pleine de sophismes et d'erreurs, car il fallait que ton jugement soit attaché à la parole d'Aristote, tandis que

de Dieu, sur la démonstration des prophètes et les arguments pour notre Prophète, et quelques uns sur les versets du Coran interprétés par les arguments astronomiques, autres aussi sur la définition des génies (mauvais esprits), quelques-uns sur la réfutation de ceux qui nient la destinée ou ceux qui l'affirment par la fatalité, ainsi de suite. Et ces oraisons sont perdues, quelques exemplaires seulement sont restés chez des amis. Et je voudrais bien que les notoriétés de la religion aient connaissance de ces écrits pour dissiper cette grande calomnie. Je voudrais qu'ils comprennent comment cet homme est dément au point de vue tant de la raison que de la religion, est dévié de la droite voie. Ils disent que mes oraisons sont pleines d'allitérations et de rimes, car ils sont enclins à la satire; mais, en fait, leurs sens sont très altérés et mêlés aux paroles idiotes de quelques Sabéens et chrétiens, et ils attribuèrent à un tel homme et font ainsi une composition désordonnée qui ne ressemble à personne, et quand on m'a présenté à Hamadan une partie de ces compositions, j'étais tout-à-fait étonné de la voir, ils me calomnièrent, ils altérèrent les écrits, ils firent des malices, que Dieu maudisse aussi leur calomnie et leur mauvais augure; et celui que nous avons cité connaisse qu'il est le plus injuste du peuple, etc..„

Ibn Sina a écrit d'autres lettres à Tahir b. Hassul et Ala-al-davla Kakūyeyh. ([17]) Le premier est connu par ses oeuvres littéraires et son livre sur les vertus des Turcs est traduit en turc par Şarafeddin Yaltkaya.

Mais la discussion avec Al-Biruní n'avait pas encore cessé. Nous avons un autre recueil intitulé "*Risalat al-ajwiba en aşara masâil*„ qu'on attribue à cette discussion. Mais ce qui est certain, c'est le *Risala fi ajwibat al-masâil* (Biblio. de l'Univ. D'Istanbul, No, 1438, manusc, feuille: 277) (Nurosmaniyé, 2715, Ayasofya 4853 Feyzullah 2188). Cet opuscule est imprimé dans le *Jâmi al-badâyi* en Egypte ([18]).

Dans la préface de ce Risâla, Ibn Sina adresse la parole à Biruní en ces termes: "Je te souhaite le bonheur dans deux mondes. Tu demandes les problèmes qui te paraissent difficiles pour recevoir d'Aristote dans son livre intitulé de *Coelo et*

Il parait que la discussion entre Ibn Sina et Al-Birunî ne venait pas seulement de la divergence des opinions, mais aussi de la concurrence politique entre deux Etats musulmans. Al-Birunî était le protégé des Gaznévides, Ibn Sina était d'abord celui des Samanides, et ensuite des Buvayhides. Au temps des discussions de deux grands penseurs, la tension politique entre les Gaznévides et ces derniers était très aggravée. Probablement, Abu Reyhan, de neuf ans plus âgée qu' Ibn Sina, fier de son érudition historique et philosophique sur les Indes et sur l'Iran, avait l'ambition d'être unique de son temps et considérait l'éclat du philosophe comme un danger qui allait l'éclipser. En outre, la défense de l'atomisme inclinée vers la pensée hindoue peut nous conduire à croire qu'au fond de cette discussion se cache l'antagonisme entre la pensée grecque et la pensée hindoue. En dépit de sa promesse d'ūne "sagesse orientāle„ Ibn Sina n'a jamais atteint à une conception différente du péripatétisme, mêlée avec certaines influences néo-platoniciennes; car, même dans ses derniers livres tels que l'Icharat et les recueils allégoriques, il garde son système préliminaire, en s'inclinant de plus en plus vers un mysticisme inspiré partiellement de Plotin et des mystiques antérieurs de l'Islam qui n'est pas incompatible avec le développement normal de son système.

Maintenant nous voulons nous attarder, quelques instants, sur un *Risala* de lui, écrit à Abu Ubayd al-Jozjanî (*al-faqih*) pour faire des reproches sur les attaques faites contre lui par plusieurs penseurs d'Isfahan et Hamadan ([16]). Ibn Sina parle dans sa lettre adressée à Jozjanî des commérages faits sur ses oraisons religieuses par un envieux idiot qui lui imputa l'infidélité, et il continue en ces termes: "Je m'abstiens d'entrer en discussion avec lui sur ce chapitre, et on sait que ce scélérat, quand il m'a envoyé cette nouvelle, je connaissais bien qu'il avait été chargé par quelques envieux de falsifier mes idées. Il n'est jamais arrivé les faits tels qu'il les avait racontés. Dieu sait que je n'ai jamais dispensé de lui la douceur et la bonté. Le *Faqih* connait bien mes droits sur lui, son ingratitude et sa négation. Le Faqih (que Dieu garde sa grâce) sait aussi la source de cette calomnie imputée à moi par cet idiot, dément par malice extrême. Tandis que moi, j'avais écrit mes oraisons sur l'Unité

duit, mais en tant qu'il existe, ou bien l'être s'abstient de cela, et il est rendu comme le subtitut du tout; il a démontré cette preuve exactement. Mais pour qu'elle implique la vérité ou la fausseté, son existence n'influe pas sur son exactitude, ou bien son existence n' a pas une influence sur la perpétuité de son exactitude.

Question 16 — Quelle est la preuve que l' intellection et la représentation de la forme intelligible et des intellects actifs ne le sont pas ainsi et n'en profitent pas? Quelle est la preuve citée dans le *Traité de l'Âme* que la puissance intellectuelle ne perçoit pas son état corporel, car il n'est pas suffisant pour nous cette preuve, que les intellects actifs ne sont pas des corps, ni des possesseurs du corps.

Réponse 16 — On ne peut pas dire que les formes séparées se rapportent que par la participation du nom. Et, l'intellection, dans la dernière connaissance est la reproduction, puis il n'y a pas de différence entre les formes représentées et les formes corollaires dans lesquelles est impossible ce qui est interdit et il n'est pas permis que la forme intellectuelle en soit divisée (dérivée?) et c'est la preuve la plus générale de ce qui est consacrée à nos âmes, au dessous de l'intellect actif pour connaître que (la preuve dans) la forme intellectuelle ne ne trouve pas dans le corps, ni dans le corps reproduit ni dans le corps corollaire; car la preuve n'appartient pas à la constatation (الاباء), il n'est pas permis que son être soit dans le corps ni dans le divisé; et sa production n'est pas admise dans nos livres, quand nous avons parlé de l'être produit, car notre appartenance est produite et celui-ci est accidentel, mais non essentiel.

Question 17 — Est-ce que cela est-elle une preuve de dire que pour chaque individu entre les individus des espèces il ya quelque chose constante en nombre et en individu, et qu'on a dit qu'on raisonne par l'homme qui a la conscience de soi?

Réponse 17 — S'il s'agit des êtres qui sont non-animés c'est difficile; mais, en ce qui concerne la connaissance du mouvement du temps matériel, nous avions parlé quand nous avons réfléchi là-dessus, et nous avons trouvé la voie qui mène à la parole définitive dans ce sujet.

* * *

La signification d'intelligible étant intelligible d'un côté, divisible aux particules, ne dissout pas le corps, mais de l'autre côté ce, ne sont pas les intelligibles des essences; mais, ou bien les intelligibles ou bien les non-intelligibles qui sont préférable; c'est un mode de la division et on ne peut pas dire que l'unité existe par continuité et dans laquelle l'être corporel se divise en deux, deux êtres similaires, et cela n'empêche pas l'unité corporelle, ainsi de suite.

Question 14 — Pourquoi n'est-il pas permis que le rapport des intelligibles à l'intellect devienne le rapport de l'être et de l'unité et autres corollaires des corps et sujets dans lesquels existent les accidents? Et quelle est la preuve pour qu'ils se rapportent aux autres rapports, et même il faut qu'ils pénètrent anx corps comme il était mentionné dans le *Livre de l'Âme.* Et nous savons que l'agent intelligible n'est pas le réceptacle (lieu) des intelligibles, ou il ne le concoit pas, il faut qu'il raisonne la possibilité que le rapport des intelligibles à l'intellect actif devient le rapport des corollaires aux corps, et si son rapport à l'intellect actif est le rapport des corollaires aux corps, alors la preuve tirée du *Traité de l'Âme* est fausse,

Réponse 14 — Supposons que le rapport des intelligibles à l'intellect ou à l'âme devient le rapport des corollaires, ce ne sont pas des formes dans lequelles la division déjà citée n'est pas permise. Et quand il existe dans les corps un corollaire ou un phénomène (un produit), il est permis pour eux cette division. Nous avons dit qu'il appartient non à la production, mais à l'être, et puis si ces formes intelligibles étaient devenues corollaires pour nos âmes, ils devraient être perpétuellment en elles, et cette existence est concevable, et vraisemblalement nous n'en ignorions aucune chose.

Question 15 — Quelle est la preuve que les intellects actifs ne sont pas des corps, car la preuve appartient à une chose qui est affectée des intelligibles, et tous sont intelligibles, ne sont pas des corps et la chose qui concoit les intelligibles n'est pas le corps; après cela il n'est pas besoin pour moi une preuve.

Réponse 15 — N'atteste pas la preuve en tant qu'il se pro-

réalisent dans la matière comme elles étaient réalisées dans la forme et l'existence de la forme dans la matière n'est pas supérieure, puisqu'elle est conjointe avec elle en consistance, et cette signification existe pour la chaleur (qui consiste) avec la forme, mais elles sont différentes; car la chaleur se présente pour la forme par sa configuration dans la matière mais non pas par sa configurátion dans la forme. Et, la première configuration dans la forme se produit, mais n' est pas efficace sur l'autre. La production de la forme est conjointe à l'essence pour l'essence, non pas par la configuration première ou seconde, ou bien par la configuration dans la chose, ou par une autre, et cette différence n' entre pas dans notre sujet.

Question 13 — Comment l'être, l'unité, la relation et les autres corollaires correspondent aux matières, puisqu'il est nécessaire qu'on les divise quand ils se trouvent actuellement dans ces matières, puis, n'est pas permis qu'on divise l'unité et il est impossible qu'on divise le sens du relatif et l'être et s'ils n'existent pas actuellement dans la matière devient impossible, car elles sont les accidents et leur existence est dans le sujet, même ils se trouvent non actuellement dans le sujet, il faut qu'ils soient séparés, et il faut qu'ils soient les substances ou les intellects séparés.

Réponse 13 — Ces significations ne sont pas des intelligibles, séparés par nécessité, mais par contingence: l'être et l'un, matériels, tous les deux sont absolument divisibles. La division est possible pour eux, comme il est possible le sens spécifique, par exemple, dans le générique. Oui! sa conviction que ces corollaires et accidents sont donnés pour les objets dans lesquels il est nécessaire de les diviser, mérite réflexion: ou bien ils sont les corollaires des objets réels, ou bien il faut qu'on les divise dans chaque objet; car les accidents ne le sont pas ainsi, et il faut qu'on divise ce qu'il est accidentel pour les objets matériels corporels, et l'unité de l'objet devient la continuité, la continuité abolit la discontinuité et subsiste en soi; elle présente une dualité en terme unique, ainsi la dualité devient une dans l'objet, cependant, il est évident que les formes de l'intellect n'empêchent pas d'exister, partiellement.

elle, et ainsi de suite, et il n' y a pas en ceci quelque chose de bizarre. Tandis, que la plupart du peuple s'étonnent et leurs opinions sont dans la confusion.

Question 12 — Pourquoi il est nécessaire que l' affection des puissances matérielles deviennent associées à la matière, et si l'on dit :— car l'affection est pour la matière, nous disons:— pourquoi l'intellect est affectée des choses et qu'elle n'affecte pas la forme, telle, par exemple, elle s'échauffe, elle se refroidit, elle se dissout, elle se condense el elle n'est pas affectée pour la forme par ces affections et par les autres. Il est impossible que la puissance intellectuelle prend l'existence dans la matière, puis elle sera affectée des intelligibles, mais non pas de la matière?

Réponse 12 - Le sens de l'affection est la production d'un effet dans une chose, et quānd l'essence de cette chose existe dans cette matière, l'effet se produit aussi dans cette matière, et s'il est impossible la production de l'effet dans la matière, sa production aussi devient impossible. Puis, sa question: — "pourquoi l'intellect est affecté, tandis qu'il est non matériel?„ n'est pas admissible. Car l'âme est la matière pour les intelligibles et elle est affectée en soi (par essence) et non par l'intellect, mais nous étendons toujours le sens et par l'intellect, nous entendons l'âme raisonnante. Et, dans sa parole que la matière s' échauffe, mais la forme ne s' échauffe pas, si l' on entend par là que la chaleur se présente comme disposition dans la matière, mais non dans la forme, il a raison, mais il n'a pas compris notre parole telle qu'elle est. Car ceux-là sont les accidents qui n'ont pas la disposition des puissances matérielles d'abord, par le concours de la matière comme les qualités et les quantités, et les raisons des accidents comme il est connu par les personnes qui justifient et si l'on entend que la chaleur se produit conjointe à la matière sans la forme, ceci n'est pas admissible, mais elle est conjointe à tous les deux, seulement pour l'un par disposition d'un degré inférieur; puis, la signification de notre parole selon laquelle la forme matérielle est affectée conjointement avec la matière est qu'elle se produit en elle la forme, la perfection ou la figure qui se

Question 10 — Quelle est la preuve que la source des actes de la chose est son être et sa consistance?

Réponse 10 — Car, si l'acte n'avait pas le lieu de la procession, il n'aurait pas la cause, et il ne deviendrait pas l'acte. Et le lieu de sa procession serait ou bien la chose existante elle-même et sa consistance, ou bien autre chose qu'elle; et, s'il était autre chose, l'agent aussi serait un autre, la cause un autre, alors il n'est pas possible qu'elle ait un lieu de procession (ou la source) permanente.

Question 11 - Quelques dissidents disent que l' existence n'est pas une chose, et quand on constate l' existence, ils disent qu'il faut attester l' argument. Car je ne sais pas quel est cet argument; et, si quelqu'un le voit, il faut qu'il parle sur ce sujet par le langage persuasif pour le prouver et pour prouver les autres attributs et corollaires (de la discussion), comme argument pour eux. Et par quelle espèce d'arguments était possible sa discussion; car, aussi, il n'est pas possible de le définir. Il est très utile de savoir, parmi lesquels quel sera le plus établi?

Réponse 11 - L'homme intelligent ne perd pas ses idées avec ces superstitions. Tout homme intelligent sait, par exemple, que le Ciel existe et que son devenir (sans considérer le non-devenir) est existant. Ou bien est-il existant? oui, ils ne disent pas autre chose, ils disent que l'existence est l' attribut qui s'unit avec les essences qui sont en état d'être et du non-être; et les attributs ne sont ni existants, ni inexistants, ni connus ni inconnus; et ils ne sont pas pour une chose, câr la chose est l'essence et le connu, elle est l'essence avec l'attribut; et l'attribut n'est pas connu, mais on connait par lui, et leurs intentions ne se révèlent pas dans leurs paroles qu'il n'existe pas; et que la chose n'est pas la négation absolue, mais subsiste par le sens du nom de l' être, et de la chose vers laquelle ils se dirigent, puis, quand leur justification étant dans l'erreur, ils s'enflamment et tombent (en désuètude) et comme ils étaient obligés de dire que les essences sont différentes des attributs, ainsi de suite. Et il est constaté que, s'il ne connait pas la chose, on ne connait pas par lui la chose, et il est constaté aussi que l' attribut est l'indicatif pour elle, de même que l'essence est l'indicative pour

représenté, le néant est existant en acte; et l'intellect a l'attribut d'inexistence en tant que cet attribut existe dans l'intellect, de même que l'intellect a le rapport avec la forme si l'on considère que le rapport est une vue composée de deux termes, mais non seulement un; quand nous représentons le néant dans l'intellect, nous jugeons qu'il est la possibilité existante dans les entités. Et quand il est dans les entités, il existe pour la matière et dans l'entendement pour les deux à la fois.

Question. 8 — L'abolition de la forme matérielle et des âmes correspondantes à la matière n'est pas inhérente à l'abolition de la matière quand leur raison d'être est une cause non matérielle, et pour la matière n'a le droit que d'être le récepteur, l'être appartient d'abord à la forme et après lui à la matière; et il n'est pas impossible de conserver une forme dans laquelle les matières sont variées. Je jure que son état soit comme l'état des accidents qui ont leur raison d'être dans la matière, sur laquelle je ne peux pas concevoir l'existense de la forme dans le hylé (la matière) et il n'est pas impossible que la forme séparée soit non-mélangée, cependant que son existence se trouve dans le lieu (le réceptacle).

Réponse 8 — Nous avons constaté dans nos livres qu'il n'est pas permis absolument de dire que la matière n' a pas besoin de l'existence de la forme, et l'existence de la forme non séparée et séparée ne sont pas la même chose; puis, il existe la matière sans forme, enfin nous les avons constaté sans contredit, dans notre Icharat, le livre de Chifa et les autres, que la forme et l'accident sont deux choses dont chacune aura besoin de la matière. Il faut réfléchir sur cela, car le sujet est très long.

Question 9 — Quel est le sens (donné par Aristote) dans son livre de l'Ame (De Anima) quand il dit que les puissances (*vis*) doivent leurs êtres en ce qu'elles agissent, et quelle est sa démonstration; tandis qu'il n'est pas impossible, en apparence, d'être en puissance, puisqu'il en procède l'acte?

Réponse 9 — Il n ' y a aucun obstacle pour que la puissance soit empêchée d'agir par accident. Réfléchissez sur ce qu'il est dit dans le livre de l'Ame, car celui - ci n'est pas comme vous l'avez exposé.

Réponse 5 — Toute substance composée de la puissance et de l'acte est non simple. Et le simple est vraiment un. Mais dans la configuration il y a, sans contredit, la figure non simple. Quand il s'agit de toute chose qui n'est pas première, il existe vraimet en elle la composition. Regardez à nos livres pour voir que l'âme raisonnante est la substance réceptrice pour les intelligibles et possesseur dans le pays du corps, et l'intellect hylique est configuré, et cet intellect possède en acte la forme parfaite. Quand on a dit pour lui intellect, cela signifie intelligent.

Question 6 — Comment l'intellect représente-t-il les formes imaginaires qui se trouvent dans les corps ayant la position ou les puissances corporelles, et dans ce cas, comment il est séparé

Réponse 6 — Il n'est pas difficile de le comprendre, si l'une de ces formes était imaginaire telle qu'elle. Mais s'il y a la relation entre celle-ci et l'intellect de nos âmes, nos âmes ne seront pas affectées de cette relation pour la réception de l'effet (l'affection) d'en haut. Et ceci n'est pas étonnant, car il existe entre nos âmes et nos corps un rapport par lequel un des deux sera affecté de l'autre, et il n'est pas étonnant que l'instrument pour l'âme l'utilise en séparé, et quand l'âme se cache dans (le côté) du corps, l'image, la colère et la volupté prennent un rôle supérieur en elle, et toutes ces figures ne se trouvent pas en elle comme elles se trouvaient dans ces instruments, et quand la chose est affectée de la puissance dans l'affectant (l'agent) contre cette puissance, tel le mouvement produit par le clinamen et la chaleur produite par le mouvement.

Question 7 — Comment devient existante la possibilité de la chose non existante, car le non existant (le néant) n'est pas un attribut d'existence ?

Réponse 7 — La possibilité de la chose qui est attribut (ou qualité) pour son hylé (matière) existant se conçoit par analogie avec lui; et si cela n'arrivait pas, comme il sera nécessaire l'établissement de la matière avec la science, que pour des choses inexistantes. L'intellect n'est pas obligé de juger qu'il est possible, et la possibilité impose à sa démonstration un attribut d'inexistence pour telle chose, en tant qu'il est (non existant) et l'attribut d'existence pour un autre; mais quand il est conçu et

ne aussi de l'image, il ne représente pas le sens individuel-sensible et non imaginaire et il utilise son art dans la production des syllogismes universaux, indépendante de l'imagination et il raisonne (dans) les limites de sa définition complète et incomplète (*al hadd va'l rasm*) fortifiée par l'intuition pénétrante qui devient pour lui le moyen-terme, sans demander l'intervention de l'idée et sans le secours des autres puissances de l'image, de l'intellect. Toute union n'est pas possible par le secours de l'image, de même que toute âme humaine ne peut pas s'unir avec le séparé; mais, lorsque cette union est devenue la puissance habituelle (*habitu*) et s'il sera facilité par la limitation (définition) de cette puissance, alors il deviendra difficile (son) indépendance, et on comprend (alors) les sens séparés de la matière.

Question 4 — Est-ce que l'intellect actif se vide-t-il de ce qui est passif par son essence, pendant qu'il concoit les intelligibles, et devient-il, pour ainsi dire, action-passion?

Réponse 4 — On est dit (à la manière précédente) que tout est passage de la puissance à l'acte. Dans les cas particuliers, on dit que c'est le passage temporel ainsi qu'il peut être par exemple, par diminution, non par progression, et tout ceci est le passage de la puissance à l'acte et en tant qu'il n'y a pas le sens particulier de virtuel et non pas de la passion. Et, s'il n' était pas conçu un concept - par la voie de reproduction - quand il est absent il aurait dit que les intelligibles sont passifs et consiste encore dans le sens particulier, mais non dans le sens général.

Question 5 — Pourquoi il est dit que l'intellect qui conçoit les intelligibles analytiques (مفصله) et hiérarchisées ne sont pas simples de toute façon, et comment cela arrive-t-il? Et tout ce qu'il conçoit est intelligible, car, il est séparé (abstrait) et les intelligibles analytiques aussi ne se séparent pas des corps. C'est vrai en tant qu'elle est incorporée par la matière, alors elle devient la forme corporelle; mais ce n' est pas le cas, quand il est séparé et simple. Lequel de ces deux états est vrai? et quelle est la différence entre l'âme raisonnante et l'intellect?

ssent en lui la disposition et le *hylé* (la matière), quand se produit en lui la forme, car la puissance subsiste encore, et quelle est la différence entre les deux?

Réponse 2. La dispositon est le synonyme du quatrième sens des significations auxquelles on donne le nom de possibilité; et lui n'est pas un des sens de la possibilité conjointe à l'inexistence (au non-être) de ce qui est possible. Et, quand nous comparons l'intellect en puissance (*intellectu in potentia*) au concept du sens de triangle et au jugement sur lui, par exemple, n'y existant pas, celui-ci est la disposition pour lui, et quand il se considère *l'impossible d'être la disposition,* la subsistance de cette signification devient impossible. Autrement dit, la chose se considère comme inexistante. Mais il est possible que les intelligibles en général (ou absolus?) sont infinis. Pour nous, ils ne passent pas tous simultanément en acte, mais, peut-être, leur fin ultime est une pluralité qui passe simultanément à l'acte.

Question 3. Disons que l'intellect qui passe de la puissance à l'acte est l'intellect qui est réalisé en nous. Alors, quelle est la preuve qu'elle soit unie avec lui après leur séparation, et qu'il est impossible qu'il soit uni avec lui après la séparation, par la réflexion des formes qui se trouvent dans l'imagination on par l'usage de la pensée, et que la pensée produit un rapport entre lui et le séparé, et pourquoi ça? Lui aussi, dans cette condition, le fait passer à l'acte et après la séparation, il n'aura pas besoin de lui.

Réponse 3 — L'intellect n'a pas besoin de l'image chez nous dans toute union avec le séparé, seulement aux débuts; il ne reçoit les premiers concepts universaux, sauf en cas qu'il demande le secours de l'image, de même, dans quelques applications il faut que l'image soit déclenchée et que la figuration soit associée avec lui. Et c'est comprépensible aussi, dans la réflexion des figures sensibles pendant la représentation géométrique, et ce concours est utile mais non nécessaire, de même il est compréhensible dans les choses qui sont des sensibles réels ou communs, et les facultés de l'intellect s'abstiennent de lui et ne demandent pas le secours des sens; il est possible qu'il s'abstien-

Le premier *risâla* que nous trouvons dans les recueils d'Ibn Sina porte le titre de "Réponses aux seize questions d' Abu Reyhan„ ([14]) inédit jusqu'à présent, et cité dans plusieurs bibliographies avicenniennes ([15]).

Les problèmes traités dans ce *risâla* sont les suivants:

Question 1. Quel est le sens de l'intellect en puissance? Car les intelligibles seuls sont conçus par nous et il est évident qu'ils sont séparés de la matière. Or, puisqu'on dit que ce qui est séparé de la matière est l'intellect en acte, quel est alors le sens de l'intellect en puissance? Si l'on dit que c'est l'intellect virtuel qui, étant lié au corps, ne peut extérioriser ses actes, comment alors peut-il être affecté par plusieurs choses, car si l'intellect utilise le corps, il n'est pas possible de dire que c'est un intellect séparé de la matière.

Réponse 1. Tout être séparé (abstrait) de la matière ne peut pas être un intellect en acte (*intellectu in actu*), mais tout (être) séparé de la matière l'est par une abstraction complète. Il l'est tellement que la matière ne peut pas être la cause de sa consistance ni, en aucun cas, la cause de sa production, ni la cause d'une de ses configurations qui lui confèrent son individualité. Pour que l'intellect abstrait puisse prendre une forme il faut qu'il accède à un mode d'acte, et l'assertion suivant laquelle toute chose dégagée de la matière est un intellect en acte est une assertion sans preuve. Parce qu'il aboutit à un mode des actes à cause de sa préparation et la démonstration par laquelle on sait que ce qui est séparé de la matière est l'intellect en acte ne peut se réaliser que par la séparation complète qu'il n'exige aucune intervention de la matière dans sa disposition. Puis, il n'est pas étonnant qu'une chose empêchée par une autre chose puisse être favorisée par une autre, et que cette chose puisse être exclue par une autre et incluse dans une autre. Voir pour ces questions l'exemplaire d'Icharat qui vous a été envoyé.

Question. 2. Il est dit que, pour l'intellect, formes intelligibles ne signifient l'extinction non pas absolue, mais produite graduellement de sa disposition. Car la disposition disparaît avec l'apparition de l'acte et je ne comprends pas comment disparai-

C. Les questions posées par Abu Hosayn Ahmed al-Sahlî sur la cause de la consistance de la terre au milieu du Ciel dénotent le respect d'un disciple qui veut enrichir sa connaissance ([10]). Ces questions sont les suivantes : 1) la finitude des directions, 2) les directions n' existent et ne sont représentées qu'en tant que le corps existant est englobé par elles, 3) pour tout corps, il y a une position naturelle, 4) le mouvement rectiligne n'est pas naturel pour le corps en général, 5) il est impossible pour un corps quelconque d'avoir le mouvement infini 6) tout corps, dans sa position naturelle, n'est pas mobile par nature, 7) ne pas être étonné de ce que la terre est située au milieu (du Ciel) et de la possibilité, pour les êtres animés et les corps pesants d' être situés n'importe où, si la terre était (dans) un creux traversable, l'homme et la pierre en seraient exclus et il faudrait qu'elle soit au milieu (du Ciel), 8) des raisons pour lesquelles l'âme serait étonnée si la terre n' était pas située au milieu (du Ciel) et les êtres animés situés n'importe où, 9) qu'il est nécessaire que la position naturelle pour la terre soit au milieu (du Ciel) où il se trouve et qu'il soit mobile sans lui être contigu, 10) sur les opinions des savants et la dénomination des paroles des anciens, sans prolonger l' opuscule par ses contradicteurs.

Les réponses données par Ibn Sina sont très claires. Il est évident que la première de ces discussions est une polémique sévère, la seconde, un exposé respectueux et la troisième, une demande d' éclaircissements formulée par un disciple du philosophe.

D. Dans son risâla, écrit à *Àla'al-davla Kâkuvahy*, Ibn Sina parle de quelques personnes envieuses et jalouses qui lui causèrent des ennuis et se lamente des souffrances qu'elles lui causèrent. Il ne cite pas leurs noms, mais très probablement, ce sont les évènements surgis vers la moitié de sa vie qui l'obligeaient à se déplacer continuellement ([11]).

E. La discussion la plus importante d'Ibn Sina est celle qu'il avait faite avec Abu Reyhân al-Birûnî, le célèbre savant et historien des Gaznévides ([12]). Ces discussions recueillies dans plusieurs opuscules s'étaient terminées, par suite du ton graduellement agressif que prenait le savant gaznévide, par la rupture de la correspondance, et le philosophe avait laissé à son élève Al-Ma'sumî ([13]) le soin de répondre à sa place.

l'ensemble des êtres„. Cette phrase était écrite par Ibn Sina à Abu Sa'id, et quand le mystique reçut la lettre reproduite ci-dessus, il l'estima beaucoup et le cita dans son livre intitulé *al-misbah* (la lampe): "Avec ces mots tu m'as appris ce que je ne pourrais apprendre qu'à l'âge de cent mille ans„. Ibn Sina lui répond en ces termes: "La sagesse est pour ses disciples plus précieuse que le monde, car, grâce à cette sagesse, ils ont connu le monde et, le trouvant infect, ils ont pris le parti de s'en abstenir; ils l'ont abandonné à ceux qui le désirent, et ils acquirent la conviction que la charogne des chiens était plus digne des gens du monde. C'est pour cela qu'ils ont employé leur effort à posséder les sciences et faire la charité, qu'il se sont évertués à pratiquer les obligations religieuses et à purifier leur âme et leur morale en se conformant aux préceptes de la sagesse: c'est ainsi que leurs intelligences éblouirent leur entendement et leurs âmes se purifièrent et leurs intellects se perfectionnèrent. Ainsi ils ont conçu les universaux et les éternels et pénétrèrent dans le monde spirituel. Et moi, quoique ne faisant pas partie des sages et des savants immaculés, et quoique reconnaissant mes défauts, mon ignorance et ma défection dans ce domaine, je dois dire que j'ai une grande persévérance et une fierté qui me font détester les bassesses, qui m'empêchent d'avoir des désirs et de l'orgueil et m'éloignent de l'emprise des choses futiles. » (7) Cette lettre commençait par ces termes : "Dans la lettre d'Ibn Sina à son élève Ibn Zayla, en réponse du livre qu'il avait écrit pour lui, il se résigna à l'isolement mystique et parla à Cheikh Abu Sa'id: «Le philosophe avait écrit une autre lettre à cet Ibn Zayla qui était un de ses disciples „ (8).

Les questions posées par Abu Sai^cid à Ibn Sina l' avaient obligé à lui répondre par un petit livre intitulé *Ijabat al-du'a va kayfiyat al-ziyâra* (l' affirmation de la prière et la manière de fréquenter les lieux saints) (9). Les questions posées par Abu Sa'id étaient les suivantes: quels sont les genres de bonheur obtenu par la prière et par la fréquentation des saints? Les réponses d'Ibn Sina portent sur le Premier Principe, l' Etre nécessaire et le rang des hommes, rang qui leur assure l'union avec l'Intelligence séparée. La prière concourt, pour Ibn Sina, à rapprocher les hommes au degré des Saints, etc...

temps et ses amis *Jozjâni*, *Âl Maᶜsumî*, *İbn Zayla*, *Bahmanyâr*, etc... l'avaient assisté pour la publication, et la protection d'Ala-al-davla et Şams-al-davla avait facilité son travail. İl avait pu le terminer avec de longs intervalles sous la protection d'*Âla'al-davla*. Plus tard, il l'a raccourci dans le Najat et l'a corrigé par des notes dans son *Icharat*. Mais il n'était jamais arrivé à la "sagesse orientale„ promise par lui dans la préface de Chifa. La dernière partie de sa vie nous paraît être consacrée à la composition fragmentaire de cette sagesse orientale (2) et à des discussions énervantes.

A. D'abord, il avait critiqué quelques-uns de ses contemporains, et nous devons ajouter qu'il était très dur dans ses critiques.

La première est sa controverse avec Abu'l Faraj al-Tayyib, le médecin très connu de Bagdad, plus âgé que lui (3), auquel Ibn Sina écrit sur un ton méprisant. Il cite dans son *risâla* qu'il fait les critiques des thèses dudit médecin (4), et il renvoie son interlocuteur à la lecture de son Chifa pour connaître que le rapport entre les âmes et la vie nutritive est semblable au rapport du maître et des serviteurs. Ces critiques très sévères avaient ému le grand médecin et, si l'on croit Baihaqî, il n'avait pas pu continuer la discussion.

B. La seconde se compose de plusieurs risâla (Rasaîl) qui contiennent les questions posées par Abu Said b. Abu'l-Khayr et les réponses d'Ibn Sina (5). Mais certains de ces risalâs nous montrent que la discussion était avivée par de nouvelles questions posées par le célèbre mystique (6). Abu Said, au commencement de sa lettre écrit au philosophe en ces termes «İnitiez-moi». Ibn Sina lui répond: «L'initiation à l'infidélité véritable et le refus de l'Islâm parabolique ne peuvent exister qu'en dehors de ces trois personnes: sans ces trois personnes, tu ne peux être ni fidèle ni infidèle; si tu es en dehors de ces trois personnes, tu n'es ni croyant ni non-croyant; et si tu es au-dessous, tu deviens polythéiste croyant; si tu étais ignorant, tu saurais que tu n'as pas de valeur et que tu n'as pas de prix dans

(*) Hikmet al maşriqiya ou Hikmet al-işraq qui ont des significations très différentes sont le sujet de discussions entre les savants.

LES DISCUSSIONS D'IBN SINA

Les controverses autour de la philosophie d'Ibn Sina, pendant et après la vie du philosophe sont très nombreuses. Ce qui importe, c'est la diversité des thèmes pris en considération par les contradicteurs, et la divergence des opinions sur ce grand penseur du Moyen-Age. Conforménent à l'ordre chronologique, nous pouvons classer ces discussions en 5 chapitres, où l'on peut suivre le développement des thèses qui ont été soutenues pour et contre lui, sans aucun parti pris.

1. Les discussions faites pendant sa vie,

2. Les réfutations des théologiens, philosophes et mystiques après sa mort.

3. Les critiques des philosophes médiévaux chrétiens.

4. Les objections ou citations des philosophes modernes,

5. Les critiques et interprétations des historiens de la philosophie de notre temps.

Nous nous contenterons, dans ce livre de prendre la première et la dernière et de laisser les autres points pour les occasions prochaines.

Si nous considérons la biographie d'Ibn Sina ([1]), nous voyons qu'il était toujours entouré d'un cercle d'étudiants, de disciples et d'amis avec lesquels il était en correspondance. En outre, sa formation intellectuelle prématurée lui avait attiré l'envie de ses contemporains, et leurs critiques très dures éloignèrent une multitude de personnes de son entourage. Probablement la tension politique entre les dynasties et la concurrence professionnelle des penseurs en sont les causes principales.

Ibn Sina était un génie précoce. A 18 ans, il avait publié *Âl-Majmu*ᶜ et, un peu plus tard, *Âl-ḥâsıl va'l mahsul.* A l'âge adulte, ses oeuvres principales sont le *Chifa* et le *Najat.* La publication de la première, composée de 18 volumes avait duré long-

TABLE DES MATIÈRES

İÇİNDEKİLER

[Arapça metinlerin fihristi sağ baştadır]

Bu kitap 1000 Nüsha olarak basılmıştır.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARINDAN No. 552

İBN SİNA RİSÂLELERİ

V. 2

LES OPUSCULES D'IBN SINA

et

LE LIVRE DE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'ESPRIT ET L'ÂME

par

Qosta b. Luqa

Édité, étudié et onnoté par

Hilmi Ziya Ülken

İSTANBUL — İBRAHİM HOROZ BASIMEVİ

1953